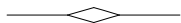


MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS



A SABEDORIA da UNIDADE



EDITORA MATESE

Av. Irerê, 381 (Planalto Paulista) - Tels. 35-6080 e 33-3892

SÃO PAULO — BRASIL

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Sem dúvida, para a Filosofia, o vocabulário é de máxima importância e, sobretudo, o elemento etimológico da composição dos termos. Como, na ortografia actual, são dispensadas certas consoantes (mudas, entretanto, na linguagem de hoje), nós as conservamos apenas quando contribuem para apontar étimos que facilitem a melhor compreensão da formação histórica do termo empregado, e apenas quando julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para êles. Fazemos esta observação somente para evitar a estranheza que possa causar a conservação de tal grafia.

Mário Ferreira dos Santos

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Este livro foi produzido digitalmente, replicando os conteúdos do original, sem adições ou correções. Publicado em archive.org/details/@_shivi_

ÍNDICE

O <i>Logos</i> da Unidade — Cap. I	9
Unidade — <i>Idem et alter (autos kai allós)</i> — Cap. II	17
Unidade e Divisão — Cap. III	25
Unidade e a Tensão — Cap. IV	33
A Unidade, Totalidade, Série e Sistema — Cap. V	43
<i>Quantum</i> — Um <i>Per Se</i> — Forma — Cap. VI	53
A Forma — A Estructura Eidética e a Hilética — O Seu Actuar — Cap. VII	63
A Forma Singular — Cap. VIII	73
Dos Conjuntos — Cap. IX	83
Os Conjuntos e os Conceitos — Cap. X	95
O Universal na Coisa e o Universal em Si — Abstracção e Contração — Cap. XI	99
Análise de Temas do Realismo Moderado — Cap. XII	107
O Realismo Moderado (Continuação) — Cap. XIII	115
Da Singularidade e da Individualidade — Cap. XIV	125
Da Divisão dos Entes — Cap. XV	135
Do Contexto Alfa e do Contexto Beta — Finito e Infinito — Cap. XVI	145
O Universal <i>In Re</i> e <i>Ante Rem</i> — Cap. XVII	155
Da Lógica e da Logística — Cap. XVIII	165

Da Substância — Da Privação — Do Deixar-de-Ser — Cap. XIX	183
Edução e Indução da Forma — Cap. XX	191
A Matéria Prima — Cap. XXI	201
Da Verdade — Cap. XXII	209
Da Verdade para o Cognoscente — Cap. XXIII	221
Da Criação do Ser <i>Ab Alio</i> — Cap. XXIV	231
A Abstracção em Aristóteles e em Platão — Cap. XXV	239
Nominalismo, Conceptualismo e Realismo — Cap. XXVI	247
Da Liberdade — Cap. XXVII	255
Problemática da Filosofia Concreta — Cap. XXVIII	261

"A sabedoria é a ciência das coisas divinas".

"A sabedoria, pela qual somos sábios, é uma participação da Sabedoria divina".

"A sabedoria é ciência enquanto versa acerca das conclusões, mas difere das outras ciências enquanto é acerca dos princípios".

"O dom da sabedoria está na razão superior; o dom de ciência, na razão inferior".

Santo Tomás de Aquino

"A sabedoria existe antes de todos os séculos".

"A memória de meu nome durará por toda a série dos séculos".

"Aqueles que me comem terão ainda fome, e aqueles que me bebem terão ainda fome".

Eclesiástico

"Quando a sabedoria penetrar em teu coração e o saber deleitar a tua alma, a reflexão velará sobre ti, amparar-te-á a prudência para livrar-te do mau caminho, do homem de conversas tortuosas..."

Provérbios, 2 • 10-12

"MÉTODO DA SABEDORIA — objecto dessa disciplina é dar ao sujeito o hábito de aplicar a penetração adquirida por meio das disciplinas precedentes. Quando o sujeito se levanta, está em pé, anda, faz algo, detém-se, deveria constantemente concentrar a sua mente no acto e na execução, não na sua relação com o acto nem no carácter e valor do acto. O sujeito deveria pensar: isto é andar, isto é deter-se, isto é advertir; e não: ando, faço isto; é bom, é desagradável, realizo mérito, sou eu quem adverte, como maravilhoso é. Daí nascem pensamentos vagarosos, sentimentos de júbilo, de malôgro, de desdita. Em vez de tudo isso, o sujeito deveria simplesmente praticar a concentração da mente no próprio acto, entendendo como meio conveniente para alcançar a tranqüilidade mental, advertimento, penetração e sabedoria e deveria seguir a prática com fé, com desejo e alegria. Após longa prática, as ataduras aos velhos hábitos se afrouxam até romper-se, e em seu lugar aparecem: confiança, satisfação, advertimento e tranqüilidade.

Quem está destinado a revisar este método da sabedoria? Há três circunstâncias que impedem o sujeito avançar pelo caminho da iluminação: 1) *Estão as seduçãoes que surgem dos sentidos, das condições externas e da mente que lhes serve.* 2) *Estão as condições internas da mente, seus pensamentos, desejos e humores. As primeiras práticas estão dispostas para eliminar todos esses obstáculos.* 3) *Na terceira classe de impedimentos figuram os impulsos do sujeito, instintivos e fundamentais, e, portanto, mais insidiosos e persistentes; a vontade de viver e gozar, a vontade de estimar a própria personalidade, a vontade de aumentar, que dão origem à cobiça e à concupiscência, temor e ira, orgulho e egoísmo. A prática do método da sabedoria está destinada a dominar e eliminar estes estorvos fundamentais e instintivos. Por meio dela, a mente se torna pouco a pouco mais clara, mais luminosa, mais tranqüila. A penetração se torna mais aguda, a fé aprofunda-se e abrange até que se funde no inconcebível SAMADHI da pura essência da mente. À medida que o sujeito adianta-se na prática do método de sabedoria, vai prestando-se cada vez menos a pensamentos de consolo ou desolação; a fé se torna mais firme, mais penetrante, benéfica, e se desvanece o temor de um retrocesso; não se pense, porém, que a consumação se pode conseguir fácil ou rapidamente; talvez sejam necessários muitos renascimentos, talvez tenham de passar muitas idades. Enquanto a dúvida, a incredulidade, a calúnia, a má conduta, os obstáculos do KARMA, a debilidade da fé, o orgulho, a preguiça, a agitação mental persistam e ainda enquanto não se retirem as suas sombras, não pode haver êxito do SAMADHI dos Budas, mas quem alcançar o primeiro dos mais*

altos SAMADHI, o conhecimento unitivo, poderá advertir com todos os Budas a perfeita unidade de todos os seres sensíveis, como DHARMAKAYA búdica. Na pura DHARMAKAYA não existe dualismo nem sombra de diferenciação. Todos os seres sensíveis veriam, se fossem capazes de adverti-la, que estão já no Nirvana. A pura Essência da Mente é o altíssimo SAMADHI, é a ANUTTARA-SAMYAK-SAMBODHI, é PRAJNA PARAMITA, é a altíssima sabedoria perfeita".

Ashagosha (hindu)



Não se trata, pois, de propor mais uma filosofia, mas de encontrar, afinal, o que anela tôda filosofia: a *sophia* suprema.

CAP. 1

O LOGOS DA UNIDADE

A unidade, por ser o que ela é, *um*, tem o *logos* da sua estrutura eidética, a lei de proporcionalidade intrínseca. Esse *logos* pode ser meramente accidental, quando se trata de uma unidade também accidental, como a unidade de um artefato, e pode ser substancial. No primeiro caso, ela está sujeita a variantes: enquanto, no segundo, a lei de proporcionalidade intrínseca é invariante, mas além de ser tal, é também um poder que rege a unidade, enquanto é isto ou aquilo, como acontece numa célula viva.

Contudo, o que neste ser se proporciona pode sofrer accidentes e, conseqüentemente, sofrer também variações, já que os elementos da unidade sofrem accidentes. Deste modo, encontramos, não um *logos*, mas vários, que podemos estabelecer: 1) o *logos* da estrutura eidética, a forma, com variações accidentais; 2) o *logos* eidético-noético, que é um *logos* esquemático, conforme concebamos mentalmente a variância e a invariância, e entre esses *logoi*, temos, ainda, o de construção sintáctica, no qual incluímos o *logos* lógico, o *logos* metafísico, que se confunde quase sempre com o primeiro, sobretudo quando o *logos* lógico recebe uma precisão mais filosófica.

Temos o *logos* noético-fático, extraído da experiência humana, da nossa pragmática, que não tem as precisões do lógico, constituído de esquemas fáticos comuns, com aderências accidentais, que são construídos pelo homem no decorrer da sua existência. Mas o *logos* ontológico é alcançado através da sintaxe, com emprego da precisão dialéctica do nosso entendimento, e funda-se no *logos* lógico, os quais são os *logoi* mais altos que pode alcançar o ser humano.

Alguns autores modernos, como os neopositivistas, kantistas, e outros aparentados, para argumentar contra o *logos* ontológico apegam-se ao *logos* pragmático, ao *logos* empírico, que é uma variedade natural das deficiências da precisão, que sofre o homem comum, por não atingir aquele grau abstractivo mais elevado, que o permita alcançar o *logos* concreto, que está na coisa, que corresponde, intencionalmente, ao *logos* eidético-noético. Nenhum grande filósofo, com exceção de alguns platônicos, aos quais se atribui esta doutrina, afirmou que o esquema eidético-noético fosse a cópia fiel do *logos* ontológico, alcançado através da precisão intelectual.

Esta conquista se deve à longa especulação e à disciplinação do pensamento humano, que vem desde Pitágoras, através de Sócrates, Platão, Aristóteles, e, sobretudo, dos escolásticos, que vão dar mais precisão à esquemática. Alguns filósofos menores, mas activos, querem subverter, desejando fazer retomar para o campo da Filosofia, a *doxa*, a opinião, o ponto de vista, as perspectivas, em substituição à *epistême*, que já foi conquistada, que deveria ampliar-se, em vez de volvermos a velhos erros já refutados; tendem, em suma, a tornar a *filosofia subjectiva* predominante sobre a *filosofia objectiva*.

Mas tudo isso se deve ao desconhecimento sistemático do que já foi realizado, do qual esses filósofos constroem apenas visões caricaturais. Podemos, assim, simplificar da seguinte maneira: há um *logos* da unidade, a lei da unidade, pois esta, tomada onticamente, é presidida, também, por essa lei, que, contudo, é dela *ab-solta*, é absoluta.

Esta lei não é constituinte de sua essência propriamente. É óbvio que a essência inclua o que classificamos como conceitos transcendentais, como o de unidade, o de alguma coisa, *áliquid*. Quer dizer, inclui-os, porém não se define por eles.

É verdade que não é possível dar-se um *ontos* qualquer, sem que ele tenha unidade. Percebemos que a lei da unidade rege as coisas, de modo que todas dependem dela, porque só se dão quando são também unidades, de maneira que esta é pertencente, portanto, àqueles *logoi arkhai*, de que falavam os

pitagóricos; ou seja, uma lei, que constitui o princípio da coisa.

Não é possível que haja alguma coisa, sem ser regida pela lei da unidade. Mas a lei da unidade ainda pode ser desdobrada em duas: 1) a lei da unidade eidética da coisa, como ela é, segundo a sua quiddidade, o que lhe dá unidade, e a torna distinta das outras, e, 2) a lei da unidade, tomada sob o aspecto meramente matético, que é o *logos* matético da unidade.

Esta coisa constitui uma unidade, digamos uma unidade *secundum quid*, como a unidade de uma célula. Ela é regida por algo que a transforma, porém não deixa de ser composta. Neste caso, as suas partes componentes, que constituem a sua estrutura eidética e a sua estrutura hilética, estão unificadas, formando um todo in se, unidas por uma lei que rege esta unidade enquanto tal.

Esse *logos* da unidade, enquanto tal, é um *logos* concreto, mas este não é apenas a forma, não é apenas a lei de proporcionalidade intrínseca, pois no caso da célula viva, além de haver a proporcionalidade intrínseca, há um esforço tensional, um *tónos*, que dá esta unidade.

Esta cadeira também tem uma lei de proporcionalidade intrínseca, mas a tensão, que dá unidade à cadeira, é producto de uma disposição mecânica e geométrica das partes, enquanto que o ser vivo não é apenas uma disposição mecânica, tem algo como uma *força* que domina a totalidade, dá-lhe uma unidade, em que as partes funcionam segundo o interesse da totalidade.

Na cadeira, as partes funcionam, segundo a intencionalidade do agente, que a fez para servir que o ser humano nela se assente, mas, na célula, encontramos um *esforço intrínseco*, que dá a unidade, que rege a proporcionalidade intrínseca das suas partes.

Temos, na célula, a presença, ainda, de dois *logoi*, um que é a lei de proporcionalidade intrínseca, que é o *logos* eidético, que constitui a parte eidética da coisa, e o *logos* que é o *tónos*, a tensão, que é este esforço intrínseco, que vai dar a unidade, que vai reger o funcionamento da coisa, de modo que as partes

permaneçam subordinadas ao interesse do todo, e funcionem segundo esse interesse, segundo uma lei de harmonia, como veremos posteriormente (*arithmós harmonikós*, de que falavam os pitagóricos).

Contudo, esses dois *logoi* podem ser o mesmo na coisa. Ora, além disso, temos a estrutura hilética, a parte física das células. Esta também tem *logos*, e esse conjunto todo vai formar um composto, um *plethos*, o *logos* da sua totalidade, o que constitui a sua tectônica, tomada no seu aspecto geral¹.

De maneira que não podemos definir a forma apenas como se fosse uma lei de proporcionalidade intrínseca, porque esse é um dos seus aspectos. Ela, em determinados casos, como nos seres vivos, além de ser uma lei de proporcionalidade intrínseca, é um *tónos*, tensão, que dá a unidade. Essas distinções não são distinções meramente artificiais, pois sem elas não poderemos compreender mais adiante certos problemas da Filosofia, que se tornam aporéticos, por se terem da forma uma visão muito restrita; quer dizer, foi ela tomada por um de seus aspectos, e não na sua integralidade.

Devemos chamar a atenção para três termos, que passarão a ser usados pela Matese, e que nos é possível agora clareá-los, precisá-los. Encontramos, nos gregos, o uso de termos como *plethos*, *holos*, e *henos*, e podemos mostrar, aqui, a distinção.

A unidade de um ser absolutamente simples é *henos* (do que é *hen*, *henos*, um), quer dizer, unidade de simplicidade.

Quando se trata de um ser relativamente simples, ele constitui um holos, daí a expressão *to synolon*, que vem de *syn* e *holos*, unidade de composição. Assim um ser, que tem uma estrutura eidética na constituição da sua tectônica, é um *holos*. Uma célula viva é um *holos*, pois a sua unidade é formada pelo ajustamento de partes obedientes a um *logos*, que é a lei de proporcionalidade intrínseca.

¹ A tectônica é composta então pelo *logos* eidético, pelos *logoi* hiléticos e pelo *logos tonos*.

Um artefato, como esta cadeira ou esta mesa, constitui um *plethos*, porque é uma unidade accidental. Já podemos distinguir nitidamente esses três nomes da unidade.

Tomemos um conceito, o de *homem*, e vejamos como poderemos representá-lo em nossa mente. O homem tem de ter uma razão suficiente da sua diferença em relação aos outros animais. Nossa observação verifica, após a exclusão do que é accidental, e, portanto, meramente contingente, que só pode chamar de homem o animal terrestre que, possuindo tudo quanto possui, não accidental, mas necessariamente, inclusive as propriedades da animalidade, que são as suas diferenças genéricas, apresenta, ainda, uma diferença específica, que não é a do animal, o entendimento.

A posse de uma mente, capaz de operar com esquemas representativos, não meramente presentativos, como as imagens, é um ser capaz de captar possibilidades de possibilidades, construir universais, compreender, raciocinar, etc., que são propriedades que decorrem *ex constitutivis* da natureza dessa mente. Quando, lógica e metafisicamente, se diz que homem é um animal racional, diz-se o que é precisado através da especulação, que é abstractiva. Queremos nos referir à sua estrutura eidética, por que, quanto à estrutura hilética, ele é um ser que vive, é um corpo vivo, mas possuidor de uma racionalidade, que tem um fundamento *in re*, por que, na verdade, o homem é assim, não accidentalmente, mas necessariamente, substancialmente.

O esquema noético-eidético que construímos de nós mesmos é resultado de uma especulação, é um producto de comparação, de análise, de confronto, de afastamento de tudo quanto é meramente contingente e variável. Tais fundamentos da definição metafísica do homem são evidentes e seguros. Em suma, o esquema eidético-noético refere-se, intencionalmente, ao que o homem é na realidade.

É natural que pairasse a pergunta se tal *logos eidético* não seria, além de *in re*, um modo de ser também *ante rem*; ou seja, independentemente da coisa. Essa pergunta surgiu aos filósofos gregos desde Pitágoras, e sabemos que dela tratou Platão, os

platônicos, e os pitagóricos de todos os tempos.

Se as coisas individualmente repetem este *logos in re*, e como há entre elas algo comum, que é a presença do mesmo logos, deve haver uma forma *ante rem*, que é *fórmula* do *logos* concreto, já que este é algo que repete o *logos* concreto de outro ser da mesma espécie que ele.

Ora, isso trouxe, como consequência, a especulação em torno dessa *forma* ou *fórmula*, porque se essa coisa pode ser reduzida, e aquela, também, à mesma fórmula, esta não é um ser singular desse ser, nem singular daquele. É algo que eles têm em comum, é algo que pode ser repetido neste e naquele. Então essa fórmula não se pode dizer que dela não se possa predicar nenhuma positividade, nem se pode dizer que é um mero nada, porque este não é, pois não se lhe pode predicar nenhuma positividade. Ora, podendo-se-lhe predicar algo positivo, tem uma *entitas*, é um modo de ser e qual a natureza desse modo de ser é que caberia à Filosofia discutir e precisar.

O que a Matese pode estabelecer desde já, (e veremos ainda que pode estabelecer muito mais), é o seguinte: há algo em comum, enquanto tal, e ele não pode ser um mero nada, pois o que é comum é algo que há. Não pode ser também uma entidade singular, pois, neste caso, se identificaria com o *logos concreto*, pois este se repete tanto na estrutura hilética como na eidética, que é da disposição dos elementos componentes, uma ordem que repete a de outro ser na mesma espécie.

A identidade estaria na proporção intrínseca, que é a mesma em todos, distinta por distinção numérica neste ou naquele, por que se dá vários, e distinta concretamente *in re*, por que se dá neste, e também se dá naquele. Esta forma, não podendo ser um modo de ser universal, também não pode ser singular, porque se tal fosse, não poderia estar em outro. Ela só pode ser uma aptidão do ser para actualizar-se, segundo um logos de proporcionalidade intrínseca, este ou aquele, que, como afirmam alguns, Platão admitiu fosse subsistente de per si, o que é discutível.

A admissão de um mundo formal, onde se dão esses

logoi, e o mundo real, provocaria uma série de aporias insolúveis, como provocou. Conseqüentemente, a sua realidade só pode ser a da ordem do próprio ser, a aptidão do ser, segundo determinadas circunstâncias, de actualizar-se de modo formal, deste ou daquele modo. Ora, seria realismo exagerado afirmar a *existência* desses *logoi* subsistentes de *per si*. O realismo moderado não afirma que este *logos* seja subsistente de *per si*, mas, sim, o seu modo de ser aptitudinal. O que se tornou possível num determinado momento histórico geológico do nosso planeta, como, para exemplificar, antes da actualização do homem, a forma deste não era um mero nada, porque então jamais se actualizaria.

A realidade do *logos* não implica mais as aporias da singularidade, nem da universalidade. Parece haver uma contrariedade insustentável, contudo lembremo-nos que há princípios que podem ser contrários. Desse modo as possibilidades do homem surgir ou não surgir eram iguais antes dele surgir. Mas as condições poderiam tornar provável o surgimento e, em grau maior, tornar finalmente efectivo esse surgimento.

Antes de haver o homem, o *logos* da humanidade era uma entidade aptitudinal na ordem do ser, e não na ordem do nada, porque não há ordem do nada, e aí não há possíveis. Estava contido, eminencialmente, na ordem do Ser Supremo, que é o ser primeiro, fonte e origem de todas as coisas, e que contém, eminencialmente, todos os possíveis.

Contudo, há os que preferem negar tudo isso, como se escamoteando o problema encontrassem uma fórmula para resolvê-lo. É um proceder que ainda revela uma aderência infantil, julgando que basta fechar os olhos para ocultar-se da presença de todos. O que podemos dizer, ante a Matese, no estágio sintético em que estamos, é que os *logoi*, considerados enquanto fórmulas, não são nem singulares, nem universais. São apenas meros possíveis, que fazem parte do poder do Ser Supremo. Esses *logoi* são, conseqüentemente, como muito bem dizia Santo Agostinho, pensamentos de Deus, que nele estão contidos eminencialmente em seus poderes, segundo uma hierarquia, que nos cabe investigar, e não escamotear o

problema, julgando que assim resolvemos a aporia, quando, na verdade, permanecemos nela, sem encontrar solução.

CAP. 2

UNIDADE — *IDEM ET ALTER (AUTOS KAI ALLÓS)*

Em face das análises feitas até aqui, não é mais admissível confundir o *logos* da unidade enquanto tal, com o *logos* desta unidade, que corresponde à tectônica da sua estrutura hilética e eidética, e, finalmente, este *logos*, enquanto tensão, especificamente distinta das partes, que não é apenas a lei de proporcionalidade intrínseca das partes, mas também aquele *esforço* intrínseco (*tónos*), que coerencia, que subordina os opostos analogados, constituintes da tectônica do ser, e os faz funcionar segundo o interesse da totalidade, segundo, pròpriamente, a lei da harmonia, como veremos. Esse *logos* tensional pode ser, e é, a própria forma activa da coisa, confundindo-se, portanto, com o primeiro.

Temos ainda de distinguir os diversos *logoi* noéticos, que o ser humano constrói, os quais intencionalmente, referem-se ao que, na realidade são os outros *logoi*. Vemos, pois, que existe uma verdadeira gama desses *logoi* eidético-noéticos, desses *logoi* construídos pela mente humana, cujos graus de precisão vão depender da capacidade, não só abstractiva, mas da especulativa, que o ser humano possa fazer, de modo que ele atinja, cada vez mais com maior perfeição, ao que realmente está contido na coisa, *in re*. Os *logoi*, que regem as coisas na sua singularidade, e que são comuns a muitos por sua vez, reduzem-se a um *logos*, que nem é singular nem universal. Não é universal, porque não pode haver um indivíduo universal, nem é singular, porque não poderia singularizar-se nas coisas enquanto universal. Mas é um pensamento contido eminentemente no poder supremo do Ser Primeiro, fonte e origem de todas as coisas, cuja maior precisão, teremos de fazer oportunamente, já que abordamos, aqui, um dos temas mais controversos que surgem no filosofar.

A actualidade, em toda a sua pureza, é o ser que é apenas ser, é o ser ausente de toda deficiência de ser, é o Ser Supremo. Porque, na verdade, ele é apenas ser, cuja essência é ser existencialmente apenas ser. É a intensidade suprema de ser. Como a fonte e origem do que não pode ter vindo do nada, é ser.

A fonte e origem de tudo quanto é tem de ser apenas ser, tanto ontológica como onticamente, por que, do contrário, teria uma concausa no nada, o que seria absurdo. De maneira que a primeira fonte só pode ser o ser, que apenas é ser.

Esse ser, que é apenas ser, não poderia deixar de ser, nem sofrer diminuição de ser, porque, sendo simplesmente ser, o que perdesse de ser, sem deixar de ser, seria parte dele, o que é absurdo ante a sua absoluta simplicidade, a qual não pode admitir partes.

Ademais, dar-se-ia ao nada o poder de arrebatara ser do ser, o que seria absurdo, ou ter-se-ia de admitir que o ser seria capaz de se corromper, o que seria impossível dada a sua simplicidade, porque só se corrompe o que é composto, pois a corrupção implica disassociação, separação.

Então, este ser, que é apenas ser, existe de todo o sempre. Senão teria tido um princípio, e receberia o seu ser de outro, que, por sua vez, teria princípio, ou receberia do nada, e, neste caso, o *nada* teria poder de realizar o ser, o que é absurdo, por que o nada é nada.

Existindo de todo sempre, não pode sofrer mutações accidentais, nem tampouco mutações substanciais, pois sendo absolutamente simples, como seria isso possível de dar-se?

Se sofresse mutações accidentais, esta simplicidade absoluta não seria absoluta, seria relativa, por que o que acontece é algo que, de certo modo, não é do pleno exercício do ser de um ente. Mas o que se actualiza, e neste caso o Ser Supremo seria uma potência passiva para actualizar em si alguma coisa, e estaria à espera de um acto que o actualizasse, que actualizasse essa parte passiva, o que seria negar a sua

absoluta simplicidade. Também, como consequência, a sua duração apenas pode ser uma simultaneamente consigo mesma, já que o que dura sucessivamente, passando de um estado para outro, é o que se dá no tempo, e a duração do Ser Supremo, não se dando sucessivamente, é eterna, é, pois, duração totalmente simultânea de algo, que é invariável no ser, e também no operar.

Estamos aqui, naturalmente, abordando temas de Teologia; contudo, podemos compreender que o actuar deste Ser Supremo é simultâneo, embora sejam sucessivas as coisas actuadas, as coisas por ele criadas, por que a acção, que o sucede, é acção, e esta, como vimos, pertence ao paciente; apenas o actuar pertence ao agente. E como esse Ser Supremo é absolutamente simples, a sua existência e sua essência são idênticas, e é eterno por ser a sua própria eternidade.

Para os nominalistas, as palavras são universais em sua significação por que elas significam uma universalidade, como *homem*, *casa*. E os conceitos são universais em sua representação, porque os conceitos representam, em nossa mente, uma universalidade. É verdade que os nominalistas modernos não chegam a alcançar a profundidade dos nominalistas antigos. Mas o que distingue os realistas moderados dos nominalistas consiste apenas no seguinte: os realistas moderados afirmam que a representação tem ou não tem um fundamento *in re*; ou seja, tem ou não tem um fundamento nas coisas às quais se refere. Se tem um fundamento *in re*, tem algo *extra mentis*, que lhe dá base real, e se não tem, é mero ente de razão, sem qualquer fundamento *in re*.

É verdade que hoje há nominalistas que afirmam que as palavras não têm qualquer significação, mas tais posições, sem valor na Filosofia, só podem impressionar a desprevenidos intelectualmente.

O realismo moderado é a única posição filosófica séria que se pode tomar em torno da questão dos universais¹. Em sua significação apontam a uma universalidade, a qual é um conceito, que, por sua vez, é universal em sua representação, e

¹ A prova apodítica desta nossa afirmação será feita na parte analítica e na parte concreta de nossos livros de Matese.

esses conceitos, estas representações ou têm, ou não, um fundamento *in re*. Se têm, são reais; se não têm, são ficcionais. Tudo quanto é positivo, tem positividade; é alguma coisa *áliquid*, que provém de *alius quid*, o *quid alius*, o *quid* outro, é algo que se afirma, algo que é afirmado, é outro que negação, é ausência de não positividade, é presença de positividade. O que é alguma coisa, no ser positivo, é ser.

Onde há as propriedades de alguma coisa, há alguma coisa, onde há unidade há ser, onde há ser, há unidade. Um ser, sem unidade, seria um ser que não é o que é. Neste caso, seria nada.

A unidade é, assim, *clusa*, do verbo latino *claudo*, tapar, encerrar, de onde *includere* e *excludere*. A unidade fecha, tampa, encerra-se na positividade. É a positividade clusa em si mesma. O que é cluso numa unidade é incluso nela, e exclui o que é, de certo modo, outro que ela.

A unidade é, portanto, *in se*, não distinta de si, *clusa*, mas ao mesmo tempo distinta de outra, divisa *ab alio*. A unidade inclui, inclusa *in se*, o que é de si, o que constitui a sua positividade. O que, na verdade, ela inclui, e exclui de si o que não constitui a sua positividade, o que é de si excluída.

Uma inclusão pode ser total ou parcial, e a exclusão, por sua vez, pode ser também total ou parcial. No caso, por exemplo, de uma inclusão parcial, pode dar-se, simultaneamente, a exclusão parcial, mas o que está incluído, tem, necessariamente, de ser outro do que o que está excluído. Por isso, a exclusão parcial e a inclusão parcial podem coexistir, mas são consideradas segundo razões diferentes. A primeira, a exclusão parcial, considera o que é excluído; e a inclusão parcial, que é a segunda, considera o que é incluído.

Uma nega, outra afirma; uma procede por negação, a outra por afirmação. Uma afirma, conseqüentemente, a recusa da divisão *in se*, enquanto considerada como tal, que nela se inclui, é *idem*, ela mesma, que corresponde ao grego *autos*, e o que dela se exclui é *alter*, que corresponde ao grego *allós*.

Ao considerar-se a unidade, toma-se o que é *in re*, o que é includente, e o que é *extra se*, excludente. O *idem* ou *autos* em face do *alter*, do *allós*, o *idem* é *alter* que *alter*, e o *alter* é também *alter* que *alter*, outro que outro.

Duas unidades estão, uma para a outra, consideradas também em si mesmas, nas seguintes relações: cada uma é *idem* (*autos*) a si mesma, é *alter* (*allós*) que *alter*, é outra que outra. Cada uma, no ser *alter*, está em relação a outra na situação de ser outra que outra, por que é outra que outra relacionalmente e correlacionalmente, por que a afirmação da unidade é, também, a afirmação de que é outra que outra.

O que é positivo, o que apresenta positividade, o que se afirma como testemunhando a presença de si mesmo, afirma-se como unidade, e afirma que é outro que outro; e este outro é, por sua vez, outro que outro. Esta unidade da afirmação do ser infere-se de outro ser, por que o que primeiramente é outro que o ser é o não ser.

À captação de ser segue-se a postulação do não-ser. Como a captação do ser implica algo positivo, pois o não positivo não poderia captar coisa alguma, já que se tal fizesse seria positivo, o não-ser só pode sobrevir do ser pelo menos cognoscitivamente, e também ontologicamente, porque o não-ser, não sendo, não tem positividade. Dando-se a ausência de positividade, como é que a ausência poderia afirmar positividade? Portanto, só depois de captar o ser, poder-se-ia captar o não ser, que é assim relativo ao primeiro.

Da captação do não-ser, segue-se a captação da divisão, já que outro é *diviso* a outro, distinto de outro (*di fero*, de *di*, dois, e *fero*, levar, trazer; difere, portanto, de outro). Onde há outro, há *divisão*; logo, o *autos* (*idem*) predica a unidade; o *allós* (*alter*) predica a negação. Do exame de ambos decorre a unidade, pois o que é um é outro que outro, e o mesmo que si mesmo. Dai decorre a divisão, pois o que é *idem* que si mesmo, é outro que outro, e havendo a divisão há o múltiplo.

A idéia do *um* não surge da idéia do múltiplo, mas a idéia do múltiplo é subordinada ao *logos* do *um*. Ontológica e

lógicamente, o um tem de anteceder ao múltiplo; portanto, não poderia dar-se o múltiplo sem o um.

Então temos aqui cinco esquemas fundamentais:

1º) Ser, positividade, afirmação positiva.

2º) Não-ser, recusa da positividade, negação.

3º) Unidade: o que é *indiviso in se* e *diviso ab alio*, o que é indiviso em si mesmo, e distinto de outro.

4º) Divisão *autos kai allós, idem et alter* (si mesmo e outro).

5º) Multiplicidade, outro que outro.

A unidade, por ser *clusa in se*, inclui o que é, enquanto tal, junta *in se* o que é, tem em si uma tectônica e também uma estrutura, enquanto ela reúne, junta (de *struo*, do latim construir, porque realmente *struo* significa juntar, agregar, reunir). Ou essa tectônica é simples ou é composta. Se simples, é constituída de uma unidade só, e não múltipla. Estaríamos em face de uma unidade de absoluta simplicidade. [Se diante da unidade de simplicidade relativa] ela é simples na sua quiddidade, mas composta nas estruturas que vão constituir os seus elementos; portanto, seria de simplicidade relativa, como já examinamos.

O que constitui a unidade é apenas algo que é totalmente *idem* a si mesmo, e nada mais que si mesmo; é simplesmente si mesmo, é *simpliciter idem*. Se ela é constituída de outras unidades múltiplas, elas formam uma totalidade, um totum, do latim *tot*, adjetivo indeclinável, que significa tantos, o numeroso, etc.

O todo é uma unidade, mas de caráter específico. Tem uma especificidade. É uma unidade de multiplicidade em que, apesar de múltiplas, é, de certo modo, uma, *indivisa in se*, apenas de suas partes, que são unidades constitutivas de um todo. Assim, a unidade, que é um todo (*holos*) é co-estruturada por

suas partes, é o *allós*, e distingue, contudo, *in re*, o todo e as partes. O todo é correlativo às partes, pois é o todo de suas partes, e estas, as partes de seu todo. O todo, enquanto todo, *indiviso in re* e *diviso ab alio*, é outro que suas partes. Enquanto unidade de totalidade é distinto das partes, que, enquanto tais, são outras que outras, e outras que outras em relação umas às outras.

Há unidade onde uma coisa é outra que outra, e não é outra que si mesma. É da sua essência, por sua razão de ser, de seu *logos*, na unidade, algo *indiviso in re*. Forma uma razão de ser *in se*, é outra que qualquer outra unidade. Unidade implica, portanto, o ser outro que outro, não outro que si mesmo.

Onde há unidade, há indivisão segundo um *logos*. A indivisão, segundo um *logos*, é do seu *logos*, é a sua individuação. Portanto, a unidade é o verdadeiro fator de individuação.

Indivíduo é o que não pode, sob a mesma razão, ser dividido em partes, por que forma uma unidade, que é outra que outra: do contrário, a unidade não seria outra que outra.

Este ponto é de magna importância para auxiliar no exame do problema do fator de singularidade, do fator de universalidade e do fator de individualidade, como veremos oportunamente.

CAP. 3

UNIDADE E DIVISÃO

A unidade inclui a negação da divisão, porque esta, pròpriamente, pertence à multidão, que é divisa. A unidade, enquanto tal, nega a divisão. A negação, de que tratamos, não é pròpriamente tal, é positiva, mas inclui a negação da identidade. A idéia de multidão implica e exige a indivisão em cada um dos singulares, que a compõem. Ela é uma multiplicidade de unidades, e, contrariamente, a multidão não inclui, nas suas unidades, a divisão, cujo conceito, no entanto, pertence ao de divisão, tomado como todo.

De maneira que dizemos que a unidade se opõe à multidão, mas não se opõe por modo de privação. Quando se diz multidão, não se diz privação de unidade. Só pode opor-se por modo contrário; portanto, o um e o múltiplo são contrários. A oposição, que se dá entre ambos, é a entre ente e ente.

A unidade é um ser que não se divide. Este modo de ser é a própria essência da unidade, e não o seu sujeito, pois a unidade, circunstancialmente, é o mesmo ser que não se divide. A unidade é o ser enquanto não diviso. Eideticamente, a unidade visa a mesma unidade em completude¹. A estrutura eidética é sempre positiva. Podemos enunciar, eideticamente, o conceito de unidade, como fizemos positivamente, mas, mateticamente, podemos expressar que a "unidade é a propriedade que resulta da completude em si da entidade de alguma coisa", e estamos expressando a unidade, então, afirmativamente.

¹ Sabemos não haver ainda na língua portuguesa a palavra completude, do latim *completudo*, tão necessária para o filosofar. Usamo-la, embora possa desgostar a alguns empedernidos "defensores" da língua que não a deixam enriquecer nem progredir.

O que é um é *indiviso in se*. Eis um modo de expressar aparentemente negativo, devido ao *indiviso*, o que equivale a dizer que o que é um, é o que não é distinto em si mesmo. Veremos que esse modo é aparentemente negativo, mas, primeiramente, temos de prosseguir em algumas análises.

O ser da essência não se pode conceber como real, pois ao menos aptitudinalmente não inclui relação à existência. Quer dizer, a essência, enquanto tomada aptitudinalmente, não inclui a relação à existência, se esta unidade não pode convir à essência, enquanto existente: digamos, uma unidade precisiva, fora dos indivíduos, e a que alcançássemos, com anterioridade à operação, através de um acto intelectual, podemos admitir como dando-se independentemente de uma operação intelectual.

Para o platonismo, esta unidade não seria propriamente existente, não se daria fora de suas causas, e, conseqüentemente, o ser da essência dessa unidade não se pode conceber como existente, porque ele seria concebido apenas como alguma coisa apta a existir, e como não existe, não forma ainda uma individualidade, e só existiria enquanto é individual.

Não existe por lhe faltarem completamente as condições necessárias para dar-se uma existência, o que pode ser confirmado, ainda, por outro caminho, porque nenhum predicado, quer positivo, quer negativo, convém à natureza em si, considerada solitariamente, a não ser que lhe convenha, essencial ou secundariamente, ou possa, então, convir aos indivíduos.

Ora, essa unidade não convém em si, não convém de si à natureza considerada em si mesma, nem pode convir-lhe, tampouco, em razão dos indivíduos, pois que, neste sentido, ainda seria contraditório, pelo fato de ser considerada nos indivíduos já não seria considerada em si solitariamente; logo, segundo alguns pensam, não lhe convém essencialmente e, propriamente, de modo algum, o existir. Mas há necessidade, aqui, em face dessa matéria tão complexa e tão difícil, onde os filósofos têm encontrado tantos obstáculos, de resumir este ponto.

Se tomamos uma unidade precisiva dos indivíduos, digamos uma unidade em si mesma, essa unidade nada mais seria do que o *logos* da unidade, porque, do contrário, teríamos de dar-lhe uma individualidade. E se lhe damos uma individualidade, ela estaria apta, por ser individual, a existir, porque se não é individual não poderia existir de modo algum. Então, o que há aqui é uma confusão; a unidade precisiva, fora dos indivíduos, enquanto unidade, é um conceito apenas ficcional da nossa mente, que sabemos que há. É o *logos* da unidade, é a lei da unidade, a qual verificamos nas nossas definições anteriores.

Esta lei da unidade se manifesta para nós apenas naquela propriedade que resulta da completude em si de alguma coisa, que é algo afirmativo e positivo, que se completa em si, na sua entidade.

Esta propriedade de completar-se em si, de reconjugar-se em sua própria entidade, é o *logos* da unidade. Precisamente, essa lei de completude, essa lei de contração em si mesmo, essa lei de intensidade do ser em si mesmo, indica que ele é *indiviso in se*.

Agora se vamos construir um conceito de unidade, como uma entidade à parte, como fizeram alguns filósofos, e até muitos escolásticos, estaríamos afastando-nos do que realmente é o *logos* da unidade

A unidade de precisão só se funda no nosso entendimento, porque a natureza só é apta a existir em muitos enquanto prescinde de toda contração. São muitos tomados separadamente, distintamente. São unidades que têm uma completude em si mesmas, mas que vão formar multidões. Com a distinção entre a unidade *per se* e a unidade *per accidens*, torna-se cada vez mais claro, mais possível, a solução desse problema. A unidade *per se* é a unidade absoluta, e diz-se que é unidade *per accidens* a unidade relativa. Ora, não têm sido nitidamente distinguidas as fronteiras de ambas.

Mas vamos traçar-lhes o perfil, e a pouco e pouco poderemos estabelecer a fronteira. Aristóteles, por exemplo,

não definiu as duas unidades, ele apenas nos deu uma descrição através de exemplos.

O logos da unidade *per accidens* é *in ordo ad*, em referência a outro, aquela que é assistencialmente fundada com outra. A unidade de uma cadeira é uma unidade *per accidens*, porque as suas partes não nascem, não surgem indivisamente entre si. Elas existem à parte, e são conjugadas para constituírem uma unidade, producto de um equilíbrio mecânico de forças etc., enquanto uma unidade *per se* é algo que nasce indivisamente, como uma célula viva.

O ente *per se um*, ou é simples ou é composto de potência substancial e acto próprio, diz Aristóteles. Se é simples, sua potência substancial é o próprio acto. Se é composto, tem uma potência substancial e um acto próprio, que são, de certo modo, distintos. O ser *per accidens*, contrariamente, é o que não é nem simples, nem tem a referida composição, mas que está integrado por várias realidades, como acontece com a cadeira, com um artefato, com os objectos que construimos através da nossa arte. Ente *per se* é o que é *um per se*.

Per se e *per accidens* não querem dizer *existir em si* ou *existir em outro*. Únicamente se referem à substância. Esta não precisa ser necessariamente simples, basta que a sua tensão o seja, que o ente não seja um mero *plethos*, uma mera conjugação de coisas, mas um *holos*, em que as partes componentes atuem segundo um princípio eidético de unidade, e estas partes, de certo modo, virtualizem-se, em face do todo; ou seja, que haja harmonia resultante da estrutura eidética substancial, e não da meramente predicativa, como se vê numa unidade de ordem, numa unidade de agregação, como uma cadeira. O *um per se* é uma unidade de simplicidade. Ente *per se*, portanto, é aquele que tem uma essência, uma estrutura eidética substancial, e não accidental.

Todo ente simples é um ente *in se*, e é um *per se*, por ser indiviso essencialmente. O ente *per se* implica uma união íntima da unidade estrutural eidética com a unidade estrutural hilética, tanto ontológica como onticamente. Assim, o Exército, a Igreja não são entes *per se*.

A unidade do ente *per se* é uma unidade real e não uma unidade apenas de razão. Podemos considerar a unidade *per se*, em contraposição à unidade *per accidens*, a unidade por outro. Esta unidade se acha em todo ente, no grau em que é ente, de modo, virtualizem-se em face do todo; ou seja, que haja harmonia *per se*. A unidade de outro é accidental, extrínseca ou denominativa, por que o ente *per accidens* é formado, de certo modo, pela conjunção de entes, que são entes *per se*. É somente a conjunção, a relação, que formam uma accidentalidade, dão surgimento a um ser assistencial, por exemplo: um homem, enquanto tal, é um ente real.

É única a unidade transcendental; contudo, é uma unidade singular e numérica, de onde se conclui que a unidade transcendental se estende além da individual.

Tudo quanto é, é um, porque a unidade é propriedade do que é. Este é algo que tem essência. Este enunciado é para alguns mais válido do que o que encontramos na Filosofia, de que "é impossível que uma mesma coisa seja, e não seja ao mesmo tempo", porque esta proposição, é demasiadamente extrínseca, dizem, e não pode servir para estabelecer autênticas demonstrações *a priori*. Ela serve apenas para argumentar por redução ao impossível. Este "ao mesmo tempo", reduz-se, *a priori*, a "todo ente é um", já que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo, pelo fato de só poder ser uma coisa determinada.

Um princípio tem de ser anterior, e mateticamente é este: é necessário que uma mesma coisa seja, ou não seja. Um dos extremos contraditórios destrói, necessariamente, o outro, o que é um adágio matético.

Suarez dedicou-se a estudar esses problemas e concluiu que a unidade apresenta uma negação em relação ao ente. Mas esta postulação não é puramente negativa, ela é também positiva, porque sendo a recusa da divisão *in se*, afirma a integridade do ser um em si mesmo. Contudo, ao ente corresponde, primeiramente, enquanto unidade, o ser distinto de outro, do que não é ele, por estar *indiviso in se*, por ser outro que outro, e não ser outro que si mesmo, *indiviso in se*, o que

convém ao ente enquanto unidade. Este conceito é apenas etimologicamente negativo: ausência de divisão. Afirmativamente significa que é coesamente um por sua natureza, por sua estrutura eidética. Enquanto unidade, dele se ausenta a divisão, pois é como tal uma coisa só. Assim, infinito não quer apenas afirmar ausência de finitude, mas postula afirmação da presença da exuberância intensiva de ser, sem limites *in se*.

Característica peculiar da unidade é ser o que é um.

Contudo este ser, que é apenas ele mesmo, é outro que qualquer outro, que, possivelmente, houvesse ou viesse a haver, o que é bastante para afirmar em parte a sua unidade; uma coisa é uma mesma, embora não haja necessidade de haver outra para que ele se distinga, por si mesmo.

Contudo, ser distinta de outra não é o essencial da unidade, não é do seu *logos*, já que a sua distinção, *divisa ab aliud*, é algo posterior, enquanto a unidade, em si mesma, já é anterior à multidão, é independentemente desta, pois o estar dividida, separada de outra, já implica multidão.

O ser dividido, separado, distinguido de outro, é uma relação real, que exige a conotação de um termo real e existente, ou pelo menos potencial. Assim o ser não é outro, já que o *nihilum*, o nada absoluto, é a ausência absoluta, é a ausência absoluta de ser, e o ente não se distingue do *nihilum*, por não ser este um termo real, enquanto que o ser é um termo real. Na concepção criacionista, Deus é em si, perfeita e completamente, um, independentemente da criatura, a qual poderia não ser, ou ainda não foi, antes da criação, mas devemos colocar a distinção, divisão, de outro, no sentido em que a todo ser deve necessariamente corresponder o poder ser distinto de outro, que é outro que ele, na medida em que um ente é um. Convém-lhe ser distinto de outro, mas esse sentido é aptitudinal e fundamental, o que não entra no *Logos* da unidade, mas é algo que se segue a esse *Logos*.

Portanto, para a Matese, a definição de unidade é aquela que demos, fundada naqueles princípios. É necessário que uma

coisa seja ou não seja. Um dos extremos contraditórios destrói, necessariamente, o outro

A unidade é a propriedade, que resulta da completude do ser em si, da entidade de alguma coisa. Unidade implica, necessariamente, o ser.

Na classificação aristotélica é uma propriedade; na classificação pitagórica é um *Logos*, uma lei; é a lei do próprio ser, e é lei que é princípio da completude da própria entidade. É o ser tomado na sua intensidade, na sua completude, o ser na afirmação de si mesmo, e, enquanto tal, enquanto *Logos*, não está negando, nem contradizendo que é uma propriedade, porque o conceito desta, no aristotelismo, como sabemos, refere-se àquela accidência que não é própria, mas da espécie ou do gênero, de modo que ele pode ser tomado como um efeito formal, primário ou secundário, da própria essência. Ora, a essência do ser, que é a afirmação positiva, que é a positividade, tem como propriedade ser um, ser *indivisa in se*, ser completude de si mesma, de maneira que esta lei, que a rege, decorre do próprio ser. É, portanto, também uma propriedade do próprio ser. São efeitos formais, que surgem da própria razão de ser.

Mais adiante examinaremos se as leis são efeitos formais, primários ou secundários, ou não, e se apresentam apenas aptitudinalmente, na ordem do ser intensivamente máximo, que é o ser que surge da própria razão de ser.

É mister fazer a distinção entre a unidade transcendental e a unidade que encontramos nos indivíduos. A unidade transcendental é a razão de ente *real per se*, enquanto é, adequadamente, e por si, indivisa. Indivisa quer dizer “distinta de outra”, porque não é só a razão, nem só a negação que faz a unidade, mas a razão de ente indiviso ser ente em si mesmo. E dizemos *adequadamente por si mesma*, porque a unidade, em cada coisa, conceito objectivo real, deve ser considerada segundo o seu próprio conceito, e não segundo um superior, ou inferior, ou estranho, pois todas as coisas, ou são adequadas de tal modo, ou são accidentais de algum modo. Ao contrário, a unidade de cada qual é algo adequado a ela, e lhe convém essencialmente. Assim a razão de *homem* não é *animal*, porque não lhe convém

adequadamente e imediatamente por si, mas por uma visão superior. A *razão* de homem é ser *animal racional*.

Deste modo a unidade transcendental é a razão ou o *Logos* do ente *real per se*, e tomados assim não há perigo de certas confusões. O que é imprescindível para que se dê uma unidade é que haja um ser, que haja positividade. Toda a positividade, por ser alguma coisa, por afirmar-se, podemos deduzir, dessa afirmação, que ela tem a aptidão de distinguir-se de outras, cuja afirmação é quididativamente outra que ela. Não podemos conceber como possível sem necessidade de um outro, como uma unidade só. Assim, podíamos citar a posição parmenídica, que concebe o ser como algo só e único, uma unidade, que não necessita de outro para afirmar-se. O que deve ficar bem claro é que a unidade não necessita de outro para afirmar-se. Podemos nela distinguir o fato de ser distinta de outra, mas essa segunda parte da unidade, dada pelos escolásticos, não é da essência da unidade, mas, sim, ser *indivisa in se*, ser completude de si mesma. O ser distinto de outro é um possível relacional nos seres que formam multidão, como são os seres cósmicos. Esta assistencialidade nos leva, então, à afirmativa de ser *divisa ab aliud*, de ser distinta de outro. Mas essa distinção não é necessária para que a unidade se afirme. Esta se afirma pela completude em si mesma. Esta é a melhor maneira de concebê-la, e a mais segura. É uma propriedade do ser, porque este afirma a si mesmo, e, nele, os contraditórios se excluíam mutuamente, porque se o ser afirma a si mesmo, e, simultaneamente, nega a si mesmo, seria contraditório, porque simultaneamente afirmaria a si mesmo e não afirmaria.

Este é o *logos* do ser, o *logos* do *logos*; quer dizer, o ser tem um *logos*, tem uma lei, que é precisamente a afirmação da sua perdurabilidade e, portanto, da sua unidade.

A unidade inclui, necessariamente, o *logos* de alguma coisa, porque o ser é alguma coisa, e se alguma coisa também é ser, o ser é unidade, e a unidade é ser. O ser é alguma coisa, que é passível de ser pensado, de dar conteúdo a um pensamento, enquanto o nada não tem conteúdo de qualquer espécie.

CAP. 4

UNIDADE E A TENSÃO

A unidade não remove a multidão, mas a divisão. Não impede a formação da multidão, mas nega a divisão, porque, sendo divisa, perderia as suas características. Também a multidão não remove a unidade, mas, sim, a indivisão daquelas unidades das quais ela consta.

A multidão implica, necessariamente, a unidade, mas admite a divisão dos elementos que constituem a multidão, caso contrário esta não se daria. De modo que a unidade remove a divisão, mas a multidão não remove a unidade, mas, sim, remove a indivisão dos que constituem a multidão. Necessariamente, uma multidão deve ser composta de unidades; portanto, divisas entre si.

O termo *componência* diz-se de tudo quanto é constituinte de uma unidade, que vai formar um conjunto análogo. Assim, emprega-se muito na linguagem científica e filosófica este termo, quando se fala em componência sádica, componência malevolente, componência eidética, componência reflexa, etc.

A componência pode, desse modo, ser classificada segundo o *logos* da subordinação, da subalternação, da implicância, etc. Tanto o *logos*, como a estrutura hilética de uma unidade, de uma totalidade, e a estrutura eidética de que falamos, constituem o que emerge, o que vem à *margem* da coisa, sem o que o todo não é o que é, não é o *quid sit*, não é o que ele é, de maneira que a tectônica de um ente revela a componência desse ente que é constituída, se ele é relativamente simples, da estrutura hilética e da estrutura eidética, como tivemos a

oportunidade de tratar¹.

A emergência do todo é o que constitui a sua natureza (do grego *physis* e *natura*, em latim) por que a coisa nasce, a coisa surge, sendo o que ela é, pelo que constitui a sua tectônica, a sua componência, como a estrutura eidética e a estrutura hilética. A natureza é, assim, o *synolon* de ambas as estruturas, que formam a unidade do todo, mas incluindo, também, não só este todo, tomado estáticamente, mas também na sua dinamicidade e na sua cinematicidade, porque a natureza é o princípio da acção, e como tal, também é princípio das possibilidades de um ser.

Não é apenas a essência; a natureza inclui a essência, e também a parte activa e as possibilidades deste ser. Inclui não só o que é essencial, mas, também, tudo quanto é accidental, e que lhe é proporcionado; quer dizer, a idéia de natureza é muito mais ampla do que a idéia apenas de essência.

Considerando-se um conjunto como um todo, as suas partes, que são chamadas membros na Lógica, passam a ser chamados elementos, quando estas partes representam os termos de que se compõe a realidade do conjunto, de maneira que ao falar de um conjunto, podemos nos referir aos elementos que constituem a componência daquele. Assim, um conjunto é uma totalidade, que, por sua vez, forma uma unidade; é uma unidade de multiplicidade.

Um conjunto comumente se refere a seres relativamente simples. Mais adiante, ao estudarmos os conjuntos, veremos que há várias maneiras de considerá-los e classificá-los, por que podem ser de vários tipos. E estes variarão segundo a maneira de se analogarem os elementos que os compõem, segundo os diversos *Logoi analogantes*, como teremos oportunidade de ver. Esse estudo permitirá, então, que a Matese se alie à Matemática dos conjuntos, retornando,

¹ A estrutura hilética e eidética comunicam ser à coisa, a primeira como ser determinável e a segunda como ser determinante. Na verdade, o que para Aristóteles é a "matéria" de uma coisa é o que comunica ser determinável, e a "forma" é o que comunica ser determinante. A coisa é o que é pela determinação actual da sua determinabilidade potencial.

portanto, à origem pitagórica. A Matemática moderna, seguindo esse rumo, vai encontrar-se cada vez mais rapidamente com a Matese.

Esta tornar-se-ia uma meta-matemática, uma meta-linguagem, não só da Matemática como, também, da Meontologia, da Ontologia e de todo saber epistêmico, que é a meta que pretendemos realizar com esta obra.



Forma-se um *complexo*, quando elementos de distintas origens constituem um composto, uma tensão, um sistema, com uma coesão, de modo que os complexos podem realizar-se, em todas as esferas e campos da realidade, formando, assim, uma sequência de totalidades, que são, por sua vez, unidades de totalidade. Estas podem reunir-se, formando um novo complexo, com uma nova unidade, constituindo, na linguagem matemática, *constelações*. Neste caso, a constelação inclui complexos, os complexos incluem conjuntos, e os conjuntos incluem os seus elementos. Resta discutir se há conjuntos não compostos, porque, à primeira vista, pode parecer que há uma contradição formal intrínseca em falar de um conjunto não composto. Mas nós temos de tratar dessa mesma contradição, para ver se ela é realmente contraditória, ou se se poderia admitir um conjunto formado de um único elemento ou até de nenhum, o que discutiremos em outras passagens.

Ora, a totalidade é uma unidade. Não é unidade apenas porque tem partes, porque há unidades sem partes. Nem apenas porque tem um *logos*, um *eidós*. As partes, tomadas apenas como unidades várias, não são partes, a não ser quando são partes de um todo, quando constituem a estrutura hilética de um todo, segundo o *logos*, ou a lei de proporcionalidade intrínseca. Ou melhor, quando eles constituem a componência desse todo. Portanto, uma unidade de totalidade é tal pela composição (de *cum* e *positum*, pelas partes postas, juntas, com as outras), segundo um *logos*, uma lei de proporcionalidade intrínseca, que as ordena, que as arranja, no todo. É, pois, o composto, o *synolon* dos gregos, que já vimos, o todo, que é unidade de composição, com a sua estrutura eidética, cujo *logos* diz o que a coisa é,

pois, por tal estructura, ela é o que ela é, a sua quiddidade, por que diz o *quid sit*, o que é. É assim o pelo qual, *quo*, a coisa é o que ela é. A sua estrutura hilética diz o de que é ela constituída, *quod*, o que a *constitui*, segundo uma *lei* de proporcionalidade intrínseca, que vai constituir um todo coerenciado, em que as partes estão coactas, de modo a obedecerem a um império tensional. É o *logos*, em suma, de uma tensão. Tema estudado, iniciado pelos pitagóricos; abandonado depois, retomado pelos estóicos, esquecido durante séculos até os nossos dias, trazemo-lo agora para ser reexaminado, por que veremos que esse *logos* da tensão é um princípio activo, que coacta as partes, dá coerência ao todo, e, por sua vez, exerce o império sobre essas partes, que funcionam segundo o interesse da totalidade, *muito* embora elas também funcionem segundo o seu interesse próprio, o qual, observar-se-á mais adiante, entra em contraposição, em oposição ao interesse da totalidade, e permite abrir o caminho para a compreensão do que se chamam as disposições prévias corruptivas, que são, precisamente, o interesse da parte, quando em oposição e antinomia ao interesse do todo, que é matéria, propriamente, da "Teoria Geral das Tensões".

Na unidade, que é um todo, que é um *holos*, as partes constituem a estrutura hilética, formada dos elementos do *stokheion*, do estôfo que, na língua alemã, surge no termo *Stoff*, significando a matéria constituinte de alguma coisa. Estes elementos estão arranjados, ordenados, segundo uma *proportio*, uma proporção, uma *ordo*, uma ordem, e que é o *logos* do *ontos*, enquanto unidade, *ratio*, razão, proporcionalidade intrínseca, a relação em que estão umas coisas a respeito de outras.

Mas o que as coacta, o que as coerencia, o que lhes dá uma coesão, quando estamos num todo simples, relativamente simples, é a *tensão*. Assim temos as partes como estôfo, como estrutura hilética, *hylon* do grego, matéria, segundo a disposição dessas partes, segundo um *logos* de proporcionalidade intrínseca, que as arranja, cuja fórmula é o seu *eidos*, e, na totalidade, enquanto unidade, nós ainda temos o *logos* de proporcionalidade intrínseca, que análoga a forma aristotélica, a estrutura hilética, as partes como estôfo, dispostas segundo aquele *logos*, e

coerenciadas, formando uma coesão, uma tensão, unidade, que, por sua vez, tem de ter uma razão suficiente. Porque se não houvesse a tensão para coactar e coerenciar as partes, toda vez que se estabelecem conjuntos, por mero ajustamento, a tensão deveria surgir igual, e não surge, porque a tensão de uma célula é completamente distinta da tensão de uma cadeira. Por isso, quando estudarmos as divisões da unidade, iremos compreender melhor também as diferenças tensionais que se formam nas diversas unidades.



A parte não se predica do todo, mas ao contrário, por que a parte é parte do todo, o que, na Lógica, é importante e embora na Estética se possa fazer o contrário, não se pode, porém, fazer na Filosofia.

Na relação todo-parte deve-se distinguir o comum dos particulares. Assim, um pedaço de ferro é um comum, mas composto de particulares, partículas de ferro. Na unidade, que é um *holos*, que é um todo, que tem partes, estas constituem elementos de sua estrutura, que é a ordem das partes, a disposição (de *dis* e *positio*, posição), posta positivamente porque as partes têm de ser positivas enquanto tais, do contrário a unidade hólica, a unidade de totalidade não o seria, porque o todo exige partes, pois sem elas ele não seria um todo.

Assim, a unidade, que é um todo, contém, intrinsecamente, a estrutura do todo e a estrutura das partes. A primeira afirma a ordem, a *dispositio* das partes num todo. As propriedades da unidade da totalidade são as propriedades do todo-parte e da ordem, que já estudamos. Num todo, em que tais partes estão apenas agregadas numa unidade, como um monte de pedras, ou estão ordenadas, segundo uma ordem, unidade *per ordinem*, como um batalhão em forma, unidades que acontecem, são unidades *per accidens*. As partes estão accidentalmente ordenadas no todo, que é a soma das partes, embora distinto delas enquanto todo, distinto das partes pelo seu *logos*, pelo seu *eidos*, mas esse todo se distingue daquele em que as partes estão no todo, mas que funcionam segundo um interesse, a conveniência, não apenas dela, mas do todo, como

seria uma célula.

Então temos: 1) num todo, as partes estão analogadas; portanto, há uma analogia, um *logos* que as ordena, um *logos analogante*; 2) as partes funcionam num todo segundo a ordem do todo, segundo o *logos*, o *eidos*, que é a lei de proporcionalidade do todo; contudo, há totalidades em que as partes, além de apresentarem essas propriedades, funcionam segundo o interesse, a conveniência do todo, pois além de analogadas, além de forma tem uma coerência, de estarem coesas com o todo, estão ainda, coactas, como se vê num ser vivo, numa célula.

Num todo, que é unidade *per accidens*, o *logos* também é accidental, pertence ao predicamento da qualidade, segundo a posição aristotélica. Num todo *per se*, num todo de simplicidade, em que as partes funcionam segundo a norma dada pelo todo, neles não são apenas substantes, mas estão especificamente subordinadas *per se*. Então temos uma unidade *per se*.

Os antigos chamavam a primeira de *forma accidental*, e a segunda de *forma substancial*, como vemos no pensamento aristotélico, que foi seguido, depois, pelos escolásticos.

Temos: 1º) um *logos* de proporcionalidade intrínseca, que subordina, intrinsecamente, as partes; 2º) um *logos* de proporcionalidade extrínseca, que subordina, extrinsecamente, as partes, e no caso da forma substancial, um *logos* que é o império da tensão, do seu *holos*, que coerencia e coacta as partes, e as faz funcionar segundo o interesse da totalidade.

Sabemos que este é um dos pontos mais difíceis da Filosofia, e, por isso mesmo, escamoteado há dois milênios, devido às dificuldades teóricas que ele provoca.

Nós não podemos continuar fugindo à realidade. Basta que olhemos o nosso sistema solar. Sabemos, perfeitamente, que ele funciona como uma totalidade; sabemos que o nosso planeta age dentro desse sistema, coacto de certo modo a um equilíbrio de forças de retração e de repulsão, que o colocam dentro do sistema, dentro de posições que são variáveis, mas,

também, dentro de uma gama de variabilidade, que tem o seu máximo e tem o seu mínimo, e todo esse nosso sistema funciona como um todo, actua como um todo, e move-se dentro do nosso universo como um todo, aproximando-se, conforme sentimos hoje, de outras constelações.

Tais observações vêm mostrar que a teoria tensional tem seu fundamento em vários aspectos, não só neste, como, sobretudo, quando observamos os seres vivos.

Na Ciência, nada nos revela mais a presença dessa tensionalidade do que um átomo integrado. Sabemos que, num átomo integrado, todas as suas partes funcionam segundo o interesse desse todo e da sua conservação. No entanto, há partes que buscam excluir-se, em alguns casos, dessa totalidade, que buscam o interesse próprio, que tendem para algo, que é extrínseco à totalidade, mas que são coagidas, de certo modo, a permanecer, e há, portanto, uma espécie de oposição de forças, que se antinomizam.

Ora, esta tensão (e este era o ponto fundamental do pensamento estóico, que seguia, aqui, a linha pitagórica) exige um esforço para dar-se esta unidade.

As partes não são coactas espontâneamente; elas não escolhem permanecer no todo e se unirem, elas são *forçadas*. Há um *esforço*, há um elo, há um poder, algum *império*, que actua para coactar essas partes, e isto é o que se chama de *tensão*, e este império é variável, é escalar, em graus maiores ou menores, o que nos permite, então, dizer que a totalidade possui uma tensão maior ou menor, o que estudamos na "Teoria Geral das Tensões".

Nós teremos, nessa obra, oportunidade de estudar esses aspectos, e trazer outras argumentações. Somos obrigados a tratar da tensão, porque não é possível falar numa unidade hólica, sem que consideremos, também, a presença das tensões. Não adianta escamotear o problema. Pode a filosofia moderna fazê-lo. Encontramo-nos em aporias, e há necessidade de enfrentar este problema, quer queiram quer não. Porque não é possível que a Filosofia vá permanecer indiferente a uma

realidade patente a nossos olhos. De forma que empregaremos, daqui por diante, a expressão *to synolon*, de *holos* e *syn*, no sentido de composição, de totalidade; isto é, um todo composto de partes, o que constitui a emergência do *ontos*, que é *to synolon*, a estrutura eidética e a estrutura hilética, e também o *Logos* do seu *holos*, a sua unidade de totalidade imprescindível para que haja unidade.

Não se pode ceder a sua ausência, a ausência é incedível (de *ne* e *cedo*, não é cedível), portanto é necessária à emergência de um *ontos*. É o que Aristóteles e os Escolásticos chamam a essência, assim considerada por ser imprescindível para que a unidade seja o que ela é, essência do *ontos*.

No todo, se há a mesma especificidade nas partes, o todo é um todo homogêneo; assim, um pedaço de ferro do qual predicamos as suas partes, como *de ferro*. Se negativamente, o todo é heterogêneo, como num todo de ordem, em que ordenamos as partes, só podemos predicar, especificamente, sob um aspecto, não sob outro. Assim, não sob a natureza, mas sob a accidentalidade das coisas, como numa ordenação que se faça, digamos, de móveis colocados dentro de uma ordem e que, especificamente, cada elemento é distinto do outro, vamos dar uma especificidade ao conjunto; então este todo é um todo heterogêneo.

Na unidade de totalidade, que é uma unidade de composição, além do que constitui a sua emergência, que é incedível, para que seja o que é, *quid sit*, há, ainda, algo que acontece com a sua totalidade, *to synolon*, que é cedível de certo modo, que poderia ter ou não ter, ter de outra maneira que a unidade de totalidade, os seguintes aspectos: 1º) uma totalidade que é uma indivisa, apesar das suas partes; 2º) divisão das partes distintas entre si; 3º) estarem estas ordenadas segundo um *logos* de proporcionalidade intrínseca; 4º) uma subordinação das partes ao todo, ou *per se* ou *per accidens*; 5º) funcionamento das partes, segundo o interesse do todo (*holos*), tensão; 6º) analogia entre as partes; 7º) a *normal* que as subordina, o *logos* do todo; 8º) a harmonia das partes, a coerência desse todo; 9º) necessidade da estrutura hilética e da estrutura eidética; 10º) aspectos necessários e aspectos contingentes, que vão constituir

a accidência desse todo.

Temos, assim, examinado, nas suas linhas gerais, a unidade hólica, a unidade composta, a unidade que é relativamente simples, mas que também inclui aquela, que é apenas composta por agregação, *per ordinem*; ou seja, também as unidades *per accidens*, e não só unidades *per se*.

CAP. 5

A UNIDADE, TOTALIDADE, SÉRIE E SISTEMA

O que está incluso numa unidade, está incluso total ou parcialmente; totalmente, quer dizer em sua totalidade incluso; parcialmente, apenas em uma ou mais partes, não em todas. Mas o que está de tal modo, está incluído necessariamente ou contingentemente, como vimos. Necessariamente quer dizer: se se ausentar da coisa, esta deixa de ser o que é, *quid sit*; contingentemente, quer dizer que a sua ausência não implica que a coisa deixe de ser o que é.

O conceito de parte implica, necessariamente, o de finitude, por que o que se diz *parte*, diz-se que não constitui a totalidade, mas apenas um determinado aspecto ou elemento de uma coisa, e conseqüentemente é alguma coisa finita, por que uma coisa infinita não pode ser parte de uma totalidade.

No todo *bólico*, que é uma unidade de totalidade simples, há, em sua emergência, *partes extra partes*, há uma disposição das partes, uma ordem destas, e esta ordem é o que se chama o *quantum*, o aspecto quantitativo, que é algo que acontece com aquelas.

O estar dispostas uma em ordem às outras é um aspecto *incedível* no todo, que é unidade de totalidade, é, pois, por sua vez, uma ordem nas partes, segundo um *logos*, que é a lei de proporcionalidade intrínseca, e as partes estarem determinadas de certo modo indica a sua *qualis*, que é a determinação, algo que acontece também necessariamente, mas que não é da essência. É apenas um acidente necessário. A quantidade, portanto, decorre da estrutura hilética, enquanto que a qualidade decorre da sua estrutura eidética. Ambas têm o seu ser no que constitui o *todo* enquanto as contém, subestão no ser

que se *jecta sub*, subjecta, e elas estão nele, *in subjecto*, mas de modo necessário.

Numa unidade, que é uma totalidade, os accidentes da qualidade e da quantidade são necessários, como acontece com toda unidade hólica, que tem *partes extra partes*.

Num todo homogêneo, cada parte, enquanto parte do todo, tem a mesma estrutura hilética do todo. Assim o todo vai ser constituído, quer hilética, quer eideticamente o mesmo, em qualquer de suas partes, como é um pedaço de ferro. No todo heterogêneo, as partes, enquanto tais, não têm todas a mesma estrutura eidética, e às vezes também não têm todas a mesma estrutura hilética.

As partes podem estar num todo de diversas maneiras. Num todo meramente accidental, as partes estão em acto, elas são o que elas são dentro do todo. Enquanto tais, elas estão em potência para novas formas accidentais, sem mutação da sua estrutura hilética e eidética, enquanto parte, embora elas venham a constituir uma estrutura eidética accidental, apenas um predicamento da qualidade, enquanto parte de um todo accidental, *per accidens*, como um termo de *ordo*, ou de agregação; uma unidade, que faz parte de uma totalidade, vai constituir, com as outras partes, um novo *um*, uma unidade, que, como totalidade, ela, por sua vez, pode juntar-se com outras totalidades, formar uma série.

As séries podem reunir-se entre si, e formarem um sistema, de maneira que esta classificação dialéctica nos permite alcançar o quinto aspecto. Os sistemas, quando estruturados entre si, vão constituir uma unidade, que é o universo. Como totalidade, considerado na sua componência, em que os mesmos elementos formam um conjunto accidental, ou não, há sempre um *logos analogante*. Assim a unidade tem o *logos* da unidade, que, tomada apenas como unidade, é o *logos henótico*; a totalidade tem o *logos* da totalidade, que é o *logos* do *holos*, *hólico*, como série. Além desses *logoi*, há o da série, que pode ser o *logos orthikós*, de *ortos* que, em grego, significa direito, ordem, como sistema desse *logos*, é uma pluralidade que forma um *plethos*, e esta totalidade constitui uma harmonia, por que, além dos

opostos estarem analogados, as partes da totalidade funcionam segundo o interesse do todo, pois há uma normal, segundo a qual as partes funcionam.

Assim a totalidade, a série, e o próprio sistema constituem unidades, ou de ordem ou de puro acidente, mas o sistema só pode ser considerado tal, quando a sua forma é *per se*. Pergunta se o sistema é uma unidade *per se*, por que, do contrário, falharia como tal, o que implica sempre um todo que se configura. Examinaremos mais adiante este problema.

Assim como a totalidade implica anterioridade da unidade, a série implica anterioridade ontológica da totalidade, o sistema implica anterioridade da série, e o universo implica, por sua vez, a anterioridade do sistema. Os conjuntos, segundo a complexidade de sua componência, são considerados de cinco maneiras, como unidade, como totalidade, como série, como sistema, como universo, como estudamos em nossas obras de Dialéctica.

Todo sistema tem um *logos harmonikós*, o *logos* da harmonia. Diz-se que o *sistema* é *aberto*, quando há possibilidade de inclusão de mais membros, ou da retirada de algum membro, sem perda de seu *logos*; e *fechado*, quando tal presença ou ausência provocaria a mutação da sua forma, do seu *eidos*.

Se queremos tomar um complexo correlativo como *substância* e *accidente*, do pensamento aristotélico, temos de achar o termo comum que análoga os termos opostos, o *logos analogante*, e, neste caso, deve haver algo comum entre estes termos. A substância *subestá*, e o ser do acidente consiste em estar na substância, que *subestá*. Accidente *in stat*, o que lhe dá o termo comum do *stare*, com a substância que *sub stat*, são duas maneiras de estar, uma *sub*, e outra *in*, em outro. O estar pode ser prefixado como *sub* e como *in*. Assim a substância é a substância do acidente, o acidente o acidente da substância. Se são correlativos, enquanto tais um implica o outro. Neste caso, onde há substância haveria acidente; onde há acidente há substância, e convertivamente, onde não há acidente não há substância, onde não há substância não há acidente. Do mesmo modo só há pai onde há filho, só há filho onde há pai;

pai é pai do filho e filho é filho do pai. O termo comum é *paternidade*, que implica criação respectiva.

Mateticamente podemos perguntar se um sistema, necessariamente, tem de *ser per se*, porque sabemos que a totalidade nem sempre o é; ela pode ser accidental, e também a série. Resta agora saber se o sistema e o universo, necessariamente, são *per se*, ou também podem ser *per accidens*; por exemplo, se nossa ordem cósmica, formando um universo, é *per se*, ou *per accidens*. Esta pergunta se impõe, e terá a sua resposta oportunamente, ao estudarmos se há casos em que há sistemas necessariamente *per se* e outros não, etc.

No conjunto, existe um termo comum que analogia os elementos ou membros, que o compõem. Numa fila de ônibus, o termo comum, que analogia os elementos, é a usagem da condução. Os que ouvem tal determinado programa, embora sem consciência uns dos outros, sem conhecer os que os ouvem, têm, também, um termo comum: o ouvir tal programa, de maneira que todo conjunto tem um termo comum analogante de seus membros ou elementos, que é um *logos analogante*. Assim o salário é o *logos analogante* que se pode tomar como termo comum dos assalariados.

Lógicamente, a nossa mente pode construir conjuntos esquemáticos, complexos lógicos, considerando-os sob o ângulo noético-eidético, ou apenas eidético. Estes complexos podem ter um fundamento real, ou serem apenas ideais. O complexo dos reis que abdicaram não constitui uma unidade *per se*, mas constitui uma unidade *per accidens*, e como tal tem um fundamento real. O conjunto complexo das quimeras da Idade Média constitui um complexo com fundamento ideal, segundo a sua eideticidade, mas real quanto à sua representação significativa, por meios factivos, por representações plásticas.

O conjunto das pessoas que ouvem tal programa de rádio, em tal hora, em tal dia, é uma unidade que tem um termo comum que lhe dá certa consistência, que é o *logos analogante*: o ouvir, em tais ou quais determinações. É um grupo social transeunte, de mínima consistência, mas real, e também, conseqüentemente, logicizável. Os conjuntos são, por natureza,

complexos e, como tais, totalidades. Um complexo é a componência, que tem todo conjunto, quanto à sua estrutura hilética. Pode ser homogêneo ou heterogêneo, segundo sejam homogêneas ou heterogêneas as partes que o compõem.

Em relação a outros complexos, são *isomorfos*, se possuem similaridade de estrutura, e *anisomorfos*, se não possuem essa similaridade.

A unidade transcendental não é unidade quantitativa. A unidade transcendental é intrínseca em sumo grau em cada ente, e lhe convém pela virtude de sua única entidade, unida à negação, pelo qual, separada a quantidade, pode-se conceber a intrínseca unidade qualitativa accidental, inclusive na substância material. Confirma-se, porque a substância, enquanto tem unidade pela quantidade, é uma *per accidens* no gênero, já que consta de coisas pertencentes a diversos predicamentos. Contudo, a substância, enquanto é transcendentemente, não tem unidade *per accidens*, mas *per se*; do contrário, a substância material não poderia ter unidade *per se*, em seu próprio gênero, o que é um absurdo.

A unidade *per accidens*, portanto, consta de coisas pertencentes a diversos predicamentos, pois podemos classificá-las diferentemente. É em suma, aquela, cujas partes, tomadas em si mesmas, e em suas relações, são classificáveis em diversos predicamentos, mas é imprescindível que esta substância tenha a sua unidade fundada na quantidade, o que não se deve esquecer. O múltiplo pode ser absolutamente considerado, e também relativamente considerado, já que ele é múltiplo de uns. Ambos podem ser tomados no sentido absoluto ou no sentido relativo.

A multidão é alguma coisa, é ente, que se funda na unidade. Só há multiplicidade onde há unidade. A multidão, enquanto múltipla, ou é actual, quando é actualmente dividida, que é propriamente a única multidão, ou é em potência, quando há um todo capaz de se desintegrar em suas partes, e se de partes essenciais, ela equivale à unidade simples. Naturalmente que não de simplicidade absoluta, mas relativamente simples; é absolutamente algo em que há uma multidão de elementos

actualmente divididos, e, pelo contrário, chamam muitos de relativamente simples aquelas coisas que, na realidade, não estão divididas, separadas actualmente, mas só em potência.

Os membros do todo bastam distinguir-se conceptualmente, já que o ente, que é absolutamente um, pode ser muitos relativamente, em acto ou em potência. Logo, se se desejar considerar tais membros, precisamente esta compreensão permite justificar a dicotomia em entes simples e entes compostos, absolutamente e relativamente. Estes termos referem-se, aqui, ao verbo, e não ao substitutivo *um* em muitos. Assim as coisas, que são em absoluto muitas, são uma unidade relativamente.

Se tomado logicamente, *ser* não tem uma significação uma, de modo a poder tornar-se termo médio de um silogismo. Essa é uma afirmação de Aristóteles, por que ele tomava o *ser* apenas como transcendental, de modo que repelia o seguinte silogismo de Parmênides, "tudo que está fora do um é não-ser; o não ser é nada; logo tudo que está fora do um, é nada".

Na verdade Parmênides usava equívocamente o termo *um*. Todas as coisas são realmente um, mas se é tomado precisamente, e como imutavelmente, não é *um* deste modo, mas apenas unidade de razão. Se tomado distributivamente, se para cada uma das partes e de cada um dos entes, neste sentido cada ente é certamente um. Contudo, não são *um* todos os entes.

Na verdade Aristóteles não negava que se pudesse empregar *ser* como termo médio de um silogismo, apenas negava em casos como esse de Parmênides, por que este usava equívocamente o *um*. Ele concluía da premissa que o que é, tudo quanto é, é um, de modo que tudo que estivesse fora do um, seria nada. No entanto, como se pode facilmente ver, nesse silogismo, o termo *um* era tomado, na verdade, análogamente, por que, na primeira premissa, tudo que está fora do um é não-ser. Ele tomava *um*, aqui, como se fosse a totalidade do ser, e depois na segunda, "ora não-ser é nada", está certo. Mas, na conclusão, "logo tudo que está fora do um é nada", teria que se referir sempre ao mesmo um, ao um como todo; ou seja, "fora

da totalidade não há nada", mas o um pode ser tomado distributivamente, o um de *a*, o um de *b*, o um de *c*, e poderia ser tomado o um do todo, por que o ser, não sendo unívoco, a unidade também não pode ser unívoca, não pode ser tomada univocamente. Era este o ponto onde Aristóteles julgava haver erro em Parmênides.

Muitas são as coisas que, em si mesmas, estão actualmente divididas, e, por sua vez, a unidade, o que está em si, actualmente individido. O ente divide-se em um *absolutamente*, e um *relativamente*, pois a multiplicidade absoluta não divide o ente, a não ser enquanto é uma unidade relativa. O ente *per se* é um absolutamente, mas o ente se divide em *per se* e *per accidens*. O que é dividido é o ente sob a razão de *per accidens*, o ente enquanto prescinde da razão de *per se*. Se é um ente *per se*, será *um per se*; se é *per accidens* será *um per accidens*; portanto, o ente se divide em um e múltiplo. Também a unidade se divide em uma e múltipla.

Para Suarez, o ente *per accidens* não é ente na realidade, mas entes. É que Suarez nem sempre considera a tensão, que coacta, que é uma potência activa, uma força intrínseca, que coerencia as partes numa totalidade, em que esta tem um papel de subordinante sobre aquelas.

Ele não considera assim. Por isso toda unidade *per accidens*, na realidade, não constitui um ente, mas apenas entes. Podia constituir um ente de razão, não porém, um ente real. Para Suarez, *per accidens* é análogo e não unívoco, e diz que a razão de unidade convém à multidão por certa proporcionalidade ou imitação com a unidade.

Na agregação, não há verdadeiramente unidade, afirma ele, mas apenas certa proporcionalidade.

Realmente, nas unidades *per accidens*, encontramos a tensão, mas de modo análogo. Não encontramos a tensão como um *logos* que impera, com um poder activo, que coacte as partes. Consideremos uma máquina cibernética ou uma máquina eletrônica. Qualquer delas é um ente *per accidens*, é algo construído e usado por nós, de maneira que todas as partes

funcionam subordinadas, segundo a intencionalidade que lhe é dada. Ela tem uma certa tensão, sem dúvida alguma, mas esta, não lhe é intrínseca, é extrínseca às suas partes, dada por nós. A vida flui na intrinsecidade da coisa. De maneira que Suarez está certo, desde que classifiquemos como ser *per accidens*, não apenas o ser composto, o que seria absurdo, mas aquele que não é *per se*, aquele que não forma uma unidade *per se*.

Uma célula, um ser vivo, apesar da multiplicidade de suas partes, de haver nele uma heterogeneidade de entes, com funções diferentes, tudo, no entanto, coopera na formação de uma unidade, permite a unidade do ser vivo. De forma que, no caso de agregação, é evidente, e no caso de todos os tipos de unidade *per accidens* é evidentíssimo. Ele afirma que, na agregação, não há verdadeiramente unidade, mas apenas certa proporcionalidade; contudo, a unidade de ordem é *per accidens* sem dúvida, porém, nela, dizemos nós, há união, há coordenação das partes, que lhes dá uma unidade, dá uma certa coerência, uma certa coesão, uma certa tensão análoga.

Neste caso, Suarez aceita esta tese, e considera tais entes de certa maneira *per se unos*, o que é importante. Assim, no caso de uma máquina cibernética, Suarez aceitaria que se trata de uma certa maneira do ser *per se um*; funcionaria todo ele segundo o interesse da totalidade.

Então, seres *per se* formam unidades *per se*, e é evidente que há sempre uma tensão, há um *logos* tensional, um *logos* do *holos*. Mas certos entes, que são *per ordinem*, e que estão coactos de certo modo, embora por uma intencionalidade extrínseca a eles, também se apresentam análogamente como seres tensionais. É isto que aceita Suarez, mas que só admitiríamos por analogia.

Compreende-se alguma coisa como multidão, quando se compreenda seus elementos, como formando cada um uma unidade, como indivisos, embora as coisas, que estão divididas, sejam multidão; contudo, não têm razão de tal, senão depois que a cada uma das coisas se lhe atribui o ser uma unidade.

Há, realmente, na obra de Suarez, a admissão do *um per*

se análogo, que não é o *per se um* unívoco, o *per se um* completo. E tal *per se um* é uma unidade múltipla e de certo modo *per accidens*, mas que funciona como se fosse *per se uma*. Isso verificamos no exemplo do relógio, que não se pode dizer que é uma unidade *per se uma*, por que é composta de partes, que funcionam todas accidentalmente, e não constitui uma verdadeira substância, pois não surge desde início como um todo.

Neste caso, estamos em face de uma unidade *per accidens*, mas, no entanto, é verdade que o relógio funciona como um todo, e cada parte obedece ao interesse do todo. Então, o que Suarez admite neste ponto, e julgamos tenha ele concedido uma boa contribuição para a "Teoria Geral das Tensões", é que há, sem dúvida, nestes entes, uma espécie, não só de ordem, mas, também, uma intencionalidade (embora extrínseca), que unifica as partes, de tal modo, que elas funcionam segundo o interesse da totalidade; quer dizer, é uma unidade *per accidens*, mas que funciona análogamente (análoga e não univocamente) como uma unidade *per se*. É o que ele chamaria ou admitiria que se chamasse de *unidade per se análoga*, que é, de certa maneira, *per se uma*, embora sendo uma unidade accidental. Uma unidade accidental que, de certo modo, funciona *analogamente* a uma unidade *per se*.

Outro aspecto que se deve tratar é o que se refere à unidade transcendental, em diferença com a unidade quantitativa. Uma substância quantitativa forma uma quantidade, mas a substância, enquanto substância, forma uma unidade transcendental. A quantidade vai dar-lhe uma unidade quantitativa. Digamos um pedaço de ferro dá uma unidade quantitativa a esta substância, mas esta não é unidade transcendental. Esta é a dada pela substância. Essa quantidade é a unidade accidental, esta é a diferença que tínhamos de fazer entre a unidade transcendental e a unidade quantitativa, accidental. A transcendental é uma unidade *per se*, é a unidade tomada *per se*.

A substância, enquanto transcendentalmente tomada, não tem unidade *per accidens*, mas *per se*, por que, do contrário, a substância material não poderia ter unidade *per se* em seu

próprio gênero, o que seria absurdo. É preciso distinguir a *unidade transcendental* da *unidade per accidens*, em todos os seres, que são compostos de substâncias, accidentes, que têm forma e matéria, como na classificação aristotélica; ou seja, todos os seres que têm uma tectônica, composta de uma estrutura hilética e de uma estrutura eidética, e que estão regidos pelas leis, das quais já tratamos.

CAP. 6

QUANTUM — UM *PER SE* — FORMA

Na substância material, temos de distinguir, além da unidade transcendental, uma unidade intrínseca quantitativa, accidental, que é conveniente, denominativamente, ao ser, afetado pela quantidade. Os entes *quantos* (*quantum*, plural *quanta*) são os entes que têm quantidade.

A unidade, pela qual a quantidade é uma, não é algo diferente da unidade transcendental aplicada a tal ente, por que a unidade quantitativa numérica está subordinada à quantidade transcendental, mas representa um aspecto accidental da primeira. Assim, num pedaço de ferro, a unidade transcendental é dada pela substância ferro, mas a unidade quantitativa é um acidente, que acontece com uma substância.

A divisibilidade, ou um contínuo divisível, na quantidade, de cuja divisão resulta um número, como expressa Aristóteles, acha-se, actualmente, em modo peculiar, na quantidade. Ora, o número, como expressa Aristóteles, é abstracção de segundo grau, que é a abstracção quantitativa, e não deve ser confundido com o *arithmós* pitagórico, que é uma abstracção de terceiro grau, que inclui, subordinadamente, um número, que surge na análise do contínuo, da indivisibilidade, e não é subordinado a este, como Aristóteles e seus seguidores costumavam dizer, através de suas críticas ao pitagorismo.

Nos *quanta*, a unidade é a continuidade da quantidade, como indivisa. A unidade transcendental inclui a unidade quantitativa, que está a ela subordinada. A unidade quantitativa implica, necessariamente, a unidade transcendental, e não o inverso: a unidade transcendental não implica, necessariamente, a unidade quantitativa. A unidade transcendental pode haver

sem aquela, e ela há, realmente, sem aquela. Temos, aqui, mais um exemplo onde rege a lei da subordinação, lei que nos revela que o subordinado implica, necessariamente, um subordinante, não o inverso.

Só por meio dos sentidos podemos numerar as coisas que têm magnitude; por isso a magnitude de tais coisas recebe, especialmente, o nome de número, e essa a razão porque se chama, de modo especial, a unidade, fundada na quantidade, de unidade numérica. Tudo o que é absolutamente um, é numéricamente um ente real. O ente real é singular e um numéricamente, porque chamamos de singular o que é numéricamente um. O ente real é o que existe na realidade, ou é apto, ou é capaz de existir. A unidade não é a negação da multidão. A unidade tem anterioridade ontológica à multidão. Por outro lado, a multidão é tal, enquanto conjunto de unidades, o que decorre da lei de que a negação é sempre posterior à afirmação. A unidade, contudo, nega a multidão de certo modo num mesmo ser, porque quando se diz que algo é unidade, diz-se que ele está tomado na completude da sua entidade. Está tomado *indiviso in se*. Agora a multidão inclui, absolutamente, uma negação formal. Neste sentido, a unidade não diz absolutamente negação de multidão, por que a unidade não exclui, não representa negação de multidão, porque dizer-se que é *indiviso in se* caracteriza, por exemplo, o ser um, a completude de si mesmo, o que não impede que ele faça parte, com outros, de uma multidão. Mas a idéia de multidão não está ainda afirmando-se como unidade, como veremos mais adiante.

A unidade não é privação daquela multidão que constitui ela mesma, mas da multidão que se nega existir naquilo que precisamente se diz um. A unidade é, por natureza ontológica, anterior à divisão.

O que há de positivo num ente pertence à sua entidade, e não à sua unidade, por isso a unidade não acrescenta ser ao ente. O ente pode ser mais um que outro, na proporção que é mais ou menos composto. A negação da unidade não é pura negação, apenas o é analógicamente, como dissemos. A unidade é medida da multidão.

O *um per se* pode ser composto de actuais entidades parciais, e Suarez expunha esta tese, e dizia, ainda, que estas entidades virtuais parciais estão, de certo modo, virtualizadas no todo.

Não são apenas potenciais, elas não se tornam meramente potência objectiva, mas são potência subjectiva num todo. É uma potência que tem a sua presença. Se as entidades parciais estivessem totalmente em acto, o todo não poderia formar uma unidade *per se*, só poderia formar uma unidade *per accidens*¹. O que é ente múltiplo, enquanto é múltiplo, não é um. Esta a razão porque os dialécticos dizem que a unidade não é um atributo adequado do ente, porque se o ente é múltiplo, ele, enquanto múltiplo, não é um. Então, neste caso, não se pode dizer que a unidade é um atributo adequado do ente, porque, no caso do ente múltiplo, a unidade não é um atributo; o atributo é multiplicidade. Mas o que se diz que é ente múltiplo é um ente que tomamos de certo modo, segundo uma unidade, ou nós, ou qualquer ser cognoscente, porque, do contrário, tomaríamos apenas as unidades. A multiplicidade apresenta-se como uma unidade, como uma mera unidade de agregação, por exemplo; portanto, ela pode receber, adequadamente, o atributo de unidade. Não se quer dizer que o conceito de múltiplo inclua muitas unidades, inclui a multiplicidade de unidades.

Só uma coisa individual é apta para existir, o ente real é um ente que é numéricamente um, ou singular.

Num todo de estrutura eidética substancial, as partes estão virtualizadas em relação ao que são com anterioridade ao todo, mas actualizadas na forma do todo, como estão as células num corpo, como está, por exemplo, o oxigénio na água. Enquanto virtualizados, podem actualizar-se na estrutura eidética anterior, como os átomos de oxigénio podem reactualizarem-se na estrutura hilética e na estrutura eidética do oxigénio, o que se verifica através da análise química. Quer dizer que a água, como sabemos, é um composto de hidrogénio e oxigénio, numa proporção de dois para um. Tanto o

¹ Esta tese será oportunamente discutida sob outros aspectos

hidrogênio como o oxigênio virtualizam-se de certo modo, mas esta virtualidade não os transforma em potência objectiva, mas, sim, em potência subjectiva, e o que constitui a estrutura hilética, tanto de um como de outro poderá, depois, retomar a ter a estrutura eidética correspondente, quando, através da análise química, nós decompuermos novamente a água. Então, em suma, no todo accidental, as partes continuam actualizadas em sua estrutura hilética e em sua estrutura eidética. Mas no todo substancial *per se*, como é a água, as partes estão actualizadas em sua estrutura hilética, não, porém, em sua estrutura eidética, já que a água apresenta propriedades distintas das que pertencem ao hidrogênio e ao oxigênio. De modo que as partes actualizadas podem virtualizar-se, total ou parcialmente. As partes virtualizadas podem actualizar-se total e parcialmente. Assim, as partes de um todo accidental podem tornar-se partes de um todo substancial, como se pode observar. As partes de um todo substancial podem tornar-se partes de um todo accidental, total ou parcialmente. Só haveria um todo substancial, quando se formasse uma unidade *una per se*, e os elementos componentes virtualizassem, de certo modo, a sua estrutura eidética, embora permanecessem nele, com a sua estrutura hilética.

A parte de um todo pode ser um todo com as suas partes; neste caso, elas funcionam segundo as leis dos conjuntos, que serão estudados oportunamente.

O que é, é o que é, *quid sit*, porque o que é alguma coisa é alguma coisa que é, mas é, também, algum *quid* de alguma coisa. Pergunta-se pelo *que é* alguma coisa que é o que é. Pois toda coisa que é, é o que é. Como há diferença entre as coisas, há coisas que são o que são, que são outras que o que outras são. Se não houver, entre as coisas, outras que outras, algo que nelas haja que não há nas outras, não haveria coisas outras que outras coisas. E tudo quanto é distinto dos outros seria o mesmo que os outros, sem terem fundamento as distinções. Contudo, as coisas são distintas umas das outras. E essa certeza nós a temos por nossa mesma evidência. Podemos afirmar, com absoluta certeza, que a diferença é dada na nossa primeira experiência, e somos testemunhas dela. Não há alegações válidas em

contrário; basta provarmos a invalidade da mais extrema, para garantirmos a validez apodítica desta tese.

Se tudo em nós fosse apenas ilusão, um jogo de imagens, construídas na nossa mente, ou na mente de outro ser, do qual fossemos apenas uma imagem sua, que julga que tem imagens em si mesmo, a variância das imagens, a diferença entre elas, provam à saciedade, apoditicamente, que há diferenças. Porque essas diferenças, essas ilusões de diferença, embora ilusões, seriam diferenças, e afirmariam a diferença. Deste modo, absolutamente há diferença. E porque há diferença, as coisas devem diferir por alguma coisa, porque, do contrário, as diferenças não teriam nenhuma razão de ser. E como *há*, têm uma razão de ser. Têm de ter uma razão suficiente de serem diferentes. E o que difere, nas coisas, é alguma coisa, do contrário seria nada. Então as coisas não difeririam, porque não haveria nada nelas que diferisse, e, conseqüentemente, não poderia haver diferença. Se alguém diz que o que difere é uma ilusão, terá de afirmar que há alguma coisa nessa ilusão, e que esta se dá. Há, pois, um fundamento da diferença, até na diferença ilusória. Assim, a diferença tem um fundamento, e este é um princípio da diferença, e princípio é onde algo principia a ser o que é, e o fundamento é algo onde a diferença principia a ser. Esse princípio é o *logos*, é a *ratio*, a razão da diferença. Não há experiência humana sem diferença, sem a captação de diferenças. Ora, tudo isso é óbvio, tudo isso dispensa demonstrações, tudo isso é patente *per se* à nossa mente.

E como há diferença, e pelo menos há diferença na experiência humana, há diferença na ordem da realidade. Não há aqui passagem do gnoseológico para o ontológico, como alguém, apressadamente, poderia afirmar, pelas simples razões que se seguem é evidente que há pelo menos, no homem, diferença. O homem está incluso na ordem do ser, o homem não é um nada. Então há incluso, pelo menos na ordem do ser, diferenças, há também diferenças *extra mentis* em relação à ordem do ser. E tanto é assim que outra mente, colocada na ordem do ser, fora da mente humana, poderia afirmar que há diferença na ordem do ser, porque elas se dão na mente

humana. Como o homem é capaz de conhecer diferenças que estão no ser, porque não é nada, mas alguma coisa, há pois alguma coisa diferente válida, inclusive fora da mente humana. A diferença é, assim, um esquema primário do homem, sem o qual seria impossível experimentarmos ou ainda conhecer. É fundamental em toda assimilação, em toda acomodação psíquica sensível, porque o que se acomoda para realizar assimilação, exige, necessariamente, os dois esquemas, de semelhança e de diferença, sem o qual seria impossível a assimilação.

Estes são realmente os esquemas que pitagóricos e platônicos diziam serem inatos. O genuíno nativismo pitagórico e platônico referia-se a tais esquemas, que são verdadeiras aptidões, porque sem captar semelhanças, sem captar diferenças, seria impossível, por exemplo, a formação da captação psicológica. Volveremos a este assunto, posteriormente, porque há aqui campo para muita investigação, como o fazemos em nosso "A Sabedoria dos Esquemas", que é o "Tratado de Esquematologia".

O que diferencia uma coisa de outra tem um *logos*, mas a diferença é uma noção dual, implica dois termos, e ainda mais que, de certo modo, estejam emparelhados um ao lado de outro, actualmente ou não. Numa representação do ausente para emparelhá-lo com o presente, se ambos estão ausentes, o emparelhamento é feito por representações de ambos. A diferença, pois, implica um ao outro, *unum ad aliud*. É assim, uma relação, porque é preciso a referência de um termo para outro termo. Uma *ferencia re*, que retome, para que se capte entre ele o que *dis ferre*, o que diferencia, a diferença, o que *dis*, o que se separa de outro.

Como o que *dis fero* de outro, difere em algo. Esse algo deve ser considerado tanto para um como para outro; diferem, portanto, num fundamento, que é o *logos* da diferença.

As coisas, que diferem, diferem porque possuem o *quid* da diferença, que é outro que o outro *quid*; diferem ou num grau do *logos*, ou nos *logoi* outros que outros. Mas pode haver diferenças, mesmo neste caso. O mesmo tem de representar

uma diferença àquilo que nos parece com mesmidade; tem de apresentar uma diferença, porque, do contrário, não haveria fundamento para esse diferenciar.

Como, na diferença, há um *ad aliquid*, um *ad aliud*, um para outro, a diferença é, assim, relacional. Seu ser é um ser, cuja assistência é prefixada, um ser assistencial; regem, portanto, na diferença, as leis da relação, das quais já tratamos em seus aspectos sintéticos.



Toda coisa é algo, por algo que é, que é o que é. Esse algo, que faz ser o que é, é o seu *quid*, e este é a estrutura da coisa. Tem, assim, a coisa que é, o *quid* que é da sua estrutura, pelo qual ela é o que é. Não é mister ainda precisar-se este *quid*, que faz a coisa ser, mas apenas, por ora, basta saber que faz a coisa ser o que ela é. Esse *quid* é, pelo menos, algo pelo qual a coisa é o que ela é, e esse *pelo qual* (*quo*) foi atingido pelo filosofar aristotélico. Como a coisa tem *morphê*, forma, que é de sua estrutura, esse *pelo qual* é a forma, *eidos*, o pelo qual tudo o que é, é o que é. Contudo, essa *forma* exige ser precisada. É ela que nos dá a qualidade da coisa, o *pelo qual* (*quo*) a coisa é o que ela é.

Os pitagóricos e Platão diziam que esse *pelo qual*, *quo*, esse *quid*, esse *eidos*, essa *forma*, é um *logos*, uma razão, um princípio da coisa, pois a coisa principia a ser o que ela é, graças também, a este *logos*. Assim consideravam a coisa que é, e o *pelo qual*, *logos*, a coisa é o que ela é, seu *quid*, a sua *quidditas*. Como este *logos* é constitutivo da tectônica do ser, é uma estrutura da coisa, estrutura eidética. Então, no pensamento pitagórico e platônico, é possível distinguir: a estrutura da coisa que é, que nasce, com a coisa, que é da sua natureza (de *nascor*, ser nascido), que é nascido, que surge, que é princípio, também, do ser da coisa, e que chamavam de natureza, que, no grego, é *physis*. E davam-lhe o conceito de estrutura física, estrutura hilética da coisa, enquanto o *eidos* seria a sua estrutura eidética.

Considerando-se a estrutura hilética (física) e a estrutura eidética, pode-se notar que uma está relacionada à

outra; pode-se notar a assistencialidade de uma à outra. Nessa assistencialidade, há as seguintes possibilidades:

1ª) que a estrutura hilética e a estrutura eidética sejam a mesma coisa. Neste caso, o pelo qual a coisa é o que ela é, é a sua própria existência. Então, ela é o que é por ser ela mesma. Dar-se-ia, então, a identidade entre o *eidos* e a *physis* da coisa. Esta seria simplesmente simples, seria absolutamente simples.

2ª) o pelo qual, *eidos*, esta coisa é o que ela é, é algo que é acrescentado a uma coisa, faz que esta seja o que ela agora é. Haveria, então uma coisa, sendo o que é, mas que, acrescentando-se outra, tornar-se-ia outra que o que ela era. Assim a estrutura eidética seria algo distinto da coisa que é, mas pelo qual a coisa é o que ela é.

Impunha-se, portanto, saber se ambas estruturas se diferenciam, e onde estaria o fundamento, o *logos* desta distinção e se uma coisa, em sua estrutura hilética, é o que é, mas acrescentando-se-lhe algo, deixaria de ser o que é para ser outra coisa. Essa nova estrutura ou será hilética ou será eidética. Terá de haver uma distinção entre a estrutura hilética e a estrutura eidética, pelo menos nesses seres em que ambas se distinguem.

Qual, pois, o fundamento, o *logos* desta distinção? Se partirmos de nossa observação, verifica-se que há coisas, nas quais um arrançamento nas suas partes torna-as outras que o que eram. Ora, arranjar é ordenar as partes de uma coisa, relacioná-las de um modo, umas com as outras. Ordenadas as coisas de outro modo, elas são outras do que eram antes. Será fácil concluir que a estrutura eidética de uma coisa era distinta da estrutura hilética.

Os pitagóricos afirmam que a estrutura eidética é o *logos* de proporcionalidade intrínseca de uma coisa. Assim, sintaticamente, o que Aristóteles chamaria, depois, *forma*, pelo qual a coisa é o que ela é, os pitagóricos chamavam de *logos* de proporcionalidade intrínseca de uma coisa, que é o pelo qual ela é o que ela é. Em outras palavras, as coisas são o que são por que o que constitui a sua estrutura hilética está intrinsecamente ordenado, segundo um *logos*, uma *ratio*, uma razão, pela qual ela

é o que é. Desse modo, o pensamento pitagórico-platônico ia além da sintaxe aristotélica, e apontava para a razão ontológica da coisa, o *logos* da coisa.

Os críticos aristotélicos do pensamento pitagórico-platônico desconhecem a precisão superior deste pensamento. Costumam apresentá-lo de modo completamente diferente. Se uma unidade, com suas partes hiléticas, ordenadas de certo modo, é algo que se distingue da mesma, quando ordenada de outro modo, veremos se estas coisas ordenadas formam coisas de quiddidades distintas. Assim inúmeras esferas coloridas podem ser dispostas, formando um quadrado, um círculo, um triângulo, etc. Contudo, desde logo se vê que esse arranjo das coisas é algo que dá a extrinsecidade da coisa, porque estas, no exemplo, as esferas, enquanto tais, permaneceriam sendo o que elas são. Neste caso, a forma da figura que realizam, o quadrado, o círculo, etc., são determinações qualitativas, um *qualis* apenas das coisas, tomadas quantitativamente, como um *quantum*.

Estas formas são apenas qualitativas, portanto. Por isso os antigos lógicos as classificavam, e com razão, na categoria da qualidade. Pode-se dizer que tal forma é da intrinsecidade da figura, não, porém, da intrinsecidade das coisas que as constituem. Mas observando-se um ser vivo, verifica-se que a sua estrutura hilética é diferente, porque as partes, que constituem a sua estrutura hilética, sofrem mutações, não apenas extrínsecas, mas, também, intrínsecas. Um ser vivo, uma célula, por exemplo, não é o resultado de um arranjo, de uma ordenação mecânica de "coisas em referência, umas às outras, relacionadas", mas é um todo, que surge já com, um todo, no qual as partes funcionam segundo uma normal dada por este todo, e que é do interesse desse todo.

As partes, nesse todo, funcionam segundo as leis, das quais muitas já examinamos, e segundo são elas partes integrantes ou essências, são distintas no seu funcionar. Ora, as partes de um ser vivo são partes integrantes. Mas distintas das partes integrantes de um todo meramente *per accidens*, o que já examinamos.

Este todo forma uma unidade de simplicidade, embora não simplesmente simples, não como aquele ser, cuja estrutura seria formada apenas de si mesmo. A forma, no ser vivo, *sub-está* na coisa, está na sua intrinsecidade, por isso tal forma era chamada pelos antigos filósofos, e com precisão, de *forma substancial per se*, distinta da primeira, que é meramente *accidental*.

CAP. 7

A FORMA — A ESTRUCTURA EIDÉTICA E A HILÉTICA — O SEU ACTUAR

A forma é tudo pelo qual algo primeiramente opera. Este é um adágio aristotélico, válido universalmente, por que alguma coisa só opera pela forma que possui, e segundo a forma que possui¹. Portanto, a forma é o que, pelo qual, algo primariamente opera pela estrutura eidética que a coisa opera, quando ela é uma coisa composta, e a forma de um ser henótico, absolutamente simples, será ele mesmo, será a sua própria existência. O Ser Supremo, por ser a sua própria forma, então opera pelo que opera, por si mesmo, por sua própria existência.

A unidade, que realiza alguma coisa, opera. Operação é toda acção que realiza alguma coisa. Ora, uma coisa opera segundo o que ela é, como já tivemos oportunidade de ver ao examinarmos a causa eficiente. Conseqüentemente, a sua estrutura eidética e a hilética são princípios de sua acção, de seu operar, porque o operar é da natureza da coisa. Mas se se considerar o que a coisa é, veremos que ela o é primeiramente pela sua estrutura eidética, por que é precisamente esta que afirma o que ela é, o ser que ela é. Esta, portanto, é algo pelo qual ela primeiramente opera: a estrutura eidética, que corresponde à forma aristotélica, E assim o pelo qual algo primariamente opera.

Como há o *eidos substancial* e o *eidos accidental*, vejamos o que entre eles se assemelha, e o que entre eles se distingue.

Assemelham-se no seguinte:

¹ Na verdade, a forma actua pelas causas instrumentais que a ela estão subordinadas, como veremos mais adiante

1) Ambos estão em acto, e realizam algo em acto. Em acto, quer dizer, no exercício de seu ser.

2) Ambos são constituintes da natureza da coisa.

3) O *logos* do *eidos* está no de que é *eidos*.

4) Não é o *eidos* que é apenas gênero, apenas espécie, mas *compositum* da coisa, por que a matéria, que corresponde à estrutura hilética, a matéria aristotélica, recebe uma forma. Só numa unidade *per se* simples, o *eidos* é simplesmente a coisa, mas nas coisas compostas, não. Entretanto, estas duas estruturas eidéticas, *formas*, *eide*, distinguem-se em diversos pontos, que vamos passar a ressaltar.

O que recebe a forma substancial está em potência para esta, pois o alimento que se torna osso e carne, está em potência para a forma do osso e da carne, como diz Aristóteles. A forma é o que vai dar actualidade à matéria, dentro do novo modo de ser. A matéria está em potência para a forma, e actualiza-se do modo que é, pela forma; é pois *propter formam*.

A estrutura hilética, a de uma unidade, actualiza-se, como tal, pela estrutura eidética substancial que a informa. Assim se dá quando a forma é substancial. Agora se a forma é accidental, o subjectum é o ente em acto. Neste caso, a actualidade lhe convém com prioridade à accidental; ou seja, a estrutura hilética tem anterioridade de actualidade à forma accidental, à estrutura eidética accidental. É portanto *propter subjectum*. Assim o barro recebe a forma do vaso, mas o barro está com anterioridade em acto à forma do vaso. Ora, esta é a forma accidental, é *propter subjectum*.

A estrutura eidética dos artefactos, dos seres, dos entes criados pela cultura, pelo homem, é accidental e não substancial. A estrutura eidética, que existe na coisa, é por si mesma incomunicável, já que ela não se transfere, enquanto tal, para outro ser. Esta estrutura eidética, que está na coisa, é a estrutura eidética concreta. Por que sempre a estrutura eidética é concreta, está na coisa, não é o *eidos*, com o qual não se deve confundir.

No entanto, esta estrutura eidética surge semelhantemente em outros seres, em outros se repete. É comum a muitos. A coisa forma um todo com a sua estrutura hilética e eidética, é um composto, é um *synolon*. A estrutura hilética é o *suppositum* da estrutura eidética. Esta reunião individualiza a coisa, apesar do *eidos* ser comum.

Mais adiante discutiremos as controvérsias que pairam em torno desta individualização, por que, naturalmente, nós já nos colocamos na posição de que o que individualiza é o composto e não apenas uma parte. Sem a composição hilética e eidética não pode dar-se a individualização, mas isso é discutível.

Duas unidades, com a mesma estrutura hilética e eidética, dois vasos, para exemplificar, distinguem-se um do outro numéricamente, pois, podemos numerar vaso um e vaso dois, embora não encontremos distinção quanto às suas estruturas. Contudo, poderíamos notar neles certas distinções accidentais, como o fato de um ser maior que o outro, ter uma cor mais acentuada que o outro, estar um mais para cá e outro mais para lá, etc.

Duas unidades de estruturas essenciais, eidética e hilética, se são distintas, são especificamente distintas. Ora, as estruturas eidética e hilética são os princípios activos do ser, por que constituem a natureza do ser. A natureza, além disso, inclui, também, as suas possibilidades; quer dizer, a natureza é considerada, não apenas estáticamente, mas também dinâmica e cinemáticamente.

A estrutura eidética e a hilética são princípios activos do ser, e constituem parte de sua natureza, que inclui ainda mais os outros aspectos, que já tivemos oportunidade de examinar. A hilética, já actualizada pela eidética, é, conseqüentemente, também princípio activo das operações que possa realizar a nova unidade, e esta operará segundo a sua natureza, mas, note-se, sem esquecer a parte dinâmica e cinemática, além da estática, pertencente à natureza. Ora, a natureza da unidade compõe-se, portanto, das duas estruturas, da hilética, da eidética, e mais das possibilidades que se actualizam, dinâmica e

cinemáticamente.

A natureza deste vaso *aqui* é o barro e sua forma de vaso, que constituem o seu composto, pois o vaso nasce como tal, com ambas as estruturas, que constituem a sua natureza, e são os elementos componentes dela, mas devem ser tomadas não só estáticamente, mas também dinâmica e cinemáticamente. O ser adulto, por já ter actualizado aspectos dinâmicos e também cinemáticos, que se deram com ele, estes lhe abrem caminho para novas esquemáticas e para novas possibilidades; portanto, para novas actualizações. Este ponto é importante, por que, não se considerando assim, repetimos um erro cometido por muitos na interpretação de certos temas sociais, em que estudaram a natureza humana como se fosse a natureza estáticamente considerada, sem compreender que é ela também dinâmica e cinemática. Por que também vai sofrer da interactuação com outras naturezas, a formação de uma esquemática posterior, embora esta tenha as suas raízes sempre numa anterioridade pertencente à estaticidade, à parte estática da natureza.

A estrutura eidética, considerada subjectivamente, é invariável, quando nós a tomamos na sua estaticidade, por que quando tomamos a estrutura eidética apenas como um *eidos*, não a estrutura eidética deste ser, ela é invariável, por que, no ser, ela tem uma variância, tem um *arithmós* variável, que constitui a sua dinamicidade e a sua estaticidade. Mas este *arithmós*, nunca desborda naturalmente. Vamos dizer, ele não rompe, não ultrapassa a natureza, salvo pela intervenção de um poder que estivesse fora dessa natureza; ou seja, sobrenatural a ela. Assim a forma do triângulo, considerado em sua subjectividade, é invariável; não é, porém, invariável, considerada terminativamente, neste ou naquele triângulo, enquanto ela é uma estrutura eidética *in concreto*.

As estruturas eidéticas, enquanto tomadas em si, não variam na sua subjectividade. Assim uma forma não se transforma, não se torna outra, o três não se torna quatro, a forma do triângulo não evolui para o quadrilátero. Contudo, esse objecto, que faz um triângulo com aquele outro, poderia, com outra coisa, construir um quadrilátero, e apenas neste caso

uma figura, portanto uma espécie de relação, e de qualidade, que seria meramente predicamental. Mas a estrutura eidética invariável é a que consideramos fora da coisa. Podemos considerá-la, por exemplo, em nossa mente, lógica e ontologicamente, como um esquema intencional, que temos dessa estrutura; ou o realista poderia considerá-la ainda fora da nossa mente, como uma realidade meramente eidética ou formal. Se ela tem realmente esta realidade, independentemente de nossa mente, é tema a ser examinado depois, e veremos que em torno deste tema é que pairou a grande polêmica dos universais, sobretudo entre o realismo e o nominalismo, que representam os dois pólos, que, com suas modalidades, polarizam esta polêmica. E vamos verificar que há uma validade realista, como também há uma certa validade nominalista, o que nos permite perfeitamente encontrar um ponto de equilíbrio entre ambas.

A mesma estrutura eidética específica não pode pertencer a espécies distintas, e é natural, porque a estrutura eidética, sendo específica, pertence à espécie. Contudo, ela poderia pertencer a uma outra estrutura, que seria genérica em relação a ela. A estrutura eidética pode ser genérica e específica. Esta implica a primeira, e mais a que a diferencia essencialmente de outras espécies, ou outra espécie subordinada ao mesmo gênero.

Muitas estruturas eidéticas do mesmo gênero, como também da mesma espécie, não podem estar no mesmo *subjectum*. Uma matéria recebe uma forma, é informada, quando tem uma de um gênero, e não pode, substancialmente, receber várias do mesmo gênero e de espécies diferentes simultaneamente, salvo se tais espécies são sub-espécies meramente accidentais, contidas na primeira. Assim vaso é tudo que é capaz de envasar líquidos. Pode ter a forma accidental de uma coluna, mas desde que envase, ou de uma garrafa com forma accidental de cavalo, mas que envase, é um vaso. Já o mesmo não se pode dar no ser vivo, porque é uma estrutura eidética substancial, pois uma célula não pode, simultaneamente, ter outra estrutura eidética, por que se fôr substancial, dar-se-ia a corrupção da primeira e a geração da

segunda, enquanto que, nas accidentais, pode dar-se sem corrupção.

A estrutura eidética não tiraria do supósito, que tem a estrutura hilética, a matéria aristotélica, a sua potencialidade para outras formas. Este barro, que ora tem a forma de vaso, poderá ter outra forma em substituição desta, e pode ter uma forma accidental; por exemplo, incluir em uma forma accidental, como a do cavalo, mas, considerado como vaso, enquanto tal, estas plantas, que têm uma forma substancial, enquanto supósito hilético, poderão, depois, receber a forma da célula animal, poderão tornar-se carne, poderão tornar-se ossos, mas deixarão de ser plantas. Haverá uma substituição, pois para haver um acrescentamento de formas substanciais, é necessário que se dê a corrupção e se dê a geração. Quer dizer, o desaparecimento de uma forma, aliás tema que já foi perfeitamente desenvolvido pelo aristotelismo, e também pela escolástica. Tal não quer dizer que ela não ofereça certas aporias, e que outras não surgirão oportunamente. Elas, contudo, têm e terão solução, sem necessidade de se abandonar esta concepção da geração simples, de que falava Aristóteles, que é a geração substancial, e da geração relativa, a *secundum quid*, a geração meramente accidental.

A estrutura eidética de uma coisa não pode exceder a proporção da matéria, da *hysten* da coisa. Ela, de certo modo, é proporcional à estrutura eidética, *in concreto*, que se dá na coisa. Ela é proporcionada à estrutura hilética, à matéria, que compõe a coisa. Uma *hysten* não pode receber uma estrutura eidética que lhe seja desproporcionada, a não ser por intervenção de um poder superior, e *extra naturae rei*, fora da natureza da coisa. Se despojamos pela mente de toda forma, uma coisa informada, e não apenas de uma forma, alcançamos a representação de uma *hysten* pura; uma matéria prima capaz de receber forma, mas esta representação não quer ainda afirmar que realmente se dê fora de nossa mente esta matéria pura. Aqui, há uma grande controvérsia também, porque vamos encontrar, no pensamento escotista, a afirmação da possibilidade, dentro dos esquemas escotistas, de que se dê uma matéria *primo prima*, *primo secunda* e *primo tertia*, que tenha uma

certa actualidade. Este postulado, a que chegou Scot, será examinado oportunamente.

É pela estructura eidética que uma estructura hilética se constitui. Ela passa a ser, então, no pensamento aristotélico, matéria de tal estrutura eidética. A *hýlen*, que é a matéria tomada neutramente no sentido aristotélico, perfecciona-se pela forma. Pela estrutura eidética, a *hýlen*, considerada *a priori*, se dá indiferentemente (*se habet indifferenter*), a todas as formas que lhe são proporcionadas e proporcionais à forma eidético-noética. É aquela que representamos na mente. Assim a *hýlen* pura, matéria prima, tem uma representação puramente noética na mente; a sabedoria, uma estrutura eidético-noética com representação mental, portanto sem possibilidades de informar especificamente uma matéria. A sabedoria não tem uma estrutura hilética, porque é uma qualidade.

As categorias accidentais têm uma estrutura eidética, variante e invariante, mas quando se dão na substância, na qual inherem, porque o seu ser é um *esse*¹, um ser em outro, não têm uma matéria correspondente para informar. São entes de razão, que se fundamentam nas coisas, e informam apenas o já informado, a substância. Não há, assim, uma *hýlen* para o gênero, nem para a espécie, nem para a propriedade, nem para a quantidade, nem para a qualidade, nem para nenhum dos predicamentos, com exceção da substância. A *hýlen* apresenta-se quantitativamente, qualitativamente, e mantêm relações, ou como diziam os antigos, ela apresenta-se sincategorematicamente; ou seja, nas várias maneiras de ser de um ser, não o ser subsistente de per si, porque os accidentes não são subsistentes de per si. Por isso só a substância é categoricamente, por que é, no indivíduo, como espécie ou como gênero.

A substância, considerada em sua estrutura eidética, não se individualiza existentemente, embora possa ser singularizada eideticamente ou *extra-mentis*, o que será oportunamente examinado. Ela só se singulariza como o indivíduo, individualmente, *in concreto*, nunca enquanto gênero

¹ NE: Cremos que o autor quis dizer *inesse*.

ou enquanto espécie.

A estrutura eidética de uma coisa corrompe-se e dá-se a mutação substantiva, por acção dos contrários, ou por corrupção do sujeito, do *subjectum*, ou por defeito da causa que o faz. Estes são alguns dos princípios que podem gerar a corrupção, como **muito** bem foi estudado por Aristóteles.

Ao introduzir-se numa *hýlen* uma nova estrutura eidética, expulsa-se a outra que a informava. Então essa expulsão da outra precisamente dá-se corrompendo-se a coisa, e gerando a nova, pela nova estrutura eidética. A estrutura eidética substancial não está sujeita a mais ou menos, mas a accidental, porque é qualitativa, está sujeita a mais e menos. Isso não quer dizer que toda qualidade esteja sujeita a mais ou menos, mas de uma maneira geral, e, no caso da forma, está.

O homem é homem ou não é homem, mas um vaso pode ser mais vaso do que outro, pode envasar melhor do que outro. A estrutura eidética substancial é uma perfeição do todo e de suas partes, enquanto a estrutura eidética accidental é apenas uma perfeição do todo. Assim, na relação todo-parte, a substancial informa o todo e as partes, enquanto que a estrutura eidética accidental apenas informa o todo. Este é um ponto importante, por isso passaremos a examinar as relações entre todo e parte, cujas *leis* são imprescindíveis para a solução posterior de muitos problemas, em torno das unidades, como as unidades *bólicas*, as unidades *pléthicas* etc.

Não é possível muitas estruturas eidéticas existenciais específicas, simultaneamente, no próprio corpo, porque, ao receber uma, expulsar-se-ia a anterior, mas note-se bem, no mesmo corpo, enquanto tomado segundo esta estrutura substancial. Porque, como nós sabemos, a estrutura substancial informa o todo e as suas partes, enquanto que a accidental informa apenas as partes¹. Ora, se nós temos uma célula, e ela tem a sua forma, tem, portanto, a estrutura eidética da célula, desta espécie de célula. Essa espécie informa

¹NE: Isto contradiz o parágrafo anterior, portanto cremos que o autor quis dizer «enquanto que a accidental informa apenas o todo», que seria mais consentâneo com o seu pensamento.

totalmente a célula, em todas as suas partes e não é apenas uma constituição figurativa, e tanto não é que a célula, como todo, funciona segundo o interesse desse todo, e as partes também funcionam segundo este interesse, o que prova a informação. Tal não impede, entretanto, que partes da célula possam ter forma meramente accidental, como, por exemplo, o alimento, que nós consumimos. Ele não recebeu a forma do nosso corpo, mas será assimilado ao corpo, e ao ser assimilado, a parte assimilada passará a receber a forma. Porque, nas formas substanciais, ela está toda em cada uma de suas partes, apesar das diferenças que as partes possam apresentar; mas esta presença está precisamente no *logos*, que tem o império, e no *logos* que dá também a forma eidética.

Sobre este ponto ainda voltaremos, porque, aqui, há matéria que é muito controversa, e fonte de muitas aporias, que podem ser facilmente solúveis. Intelectualmente, pela mente, podemos tomar uma estrutura eidética separadamente das coisas que ela forma, o modo de ser de uma estrutura eidética. A forma separada só pode ser a intelectual. Essa estrutura eidética no intelecto é, em relação a si mesma, individual, mas quanto às coisas, das quais é similitude, ela é universal. Essa forma, recebida no intelecto, é *simpliciter*, simplesmente sua estrutura eidética, e a mente não individual, porque a considera universal. Contudo, a matéria recebe esta estrutura eidética individualmente, *in re*, que está nesta coisa, que é o *logos* de proporcionalidade intrínseca desta coisa.

CAP. 8

A FORMA SINGULAR

A estrutura eidética de um *mixto*, como se vê na Química, é uma estrutura accidental e não substancial. Mas, por exemplo, a estrutura eidética da célula é substancial. A estrutura eidética, que é *logos* de um *ontos*, pode ser considerada onticamente *in re*, *in concreto*, na coisa que informa, ou, ainda, ontologicamente, como *forma universalis*, o que é passível de formulação lógica. Os universais são possíveis, pelo menos, por razão dos singulares possíveis.

Se indiviso segundo a razão, e distinto de outros segundo a realidade, não se opõem entre si. Em qualquer parte, em que há algo comum a muitos, é preciso algo que seja distinto, porque, do contrário, não poderíamos perceber a presença de muitos, e também não poderia haver muitos se não houvesse entre si alguma coisa distinta. A natureza, tomada abstractamente pelo entendimento, não pode gerar-se ou corromper-se, ou existir, enquanto ela é um esquema eidético-noético.

Há falácia se é ela aplicada à natureza, enquanto ela se dá nos indivíduos, enquanto ela se dá onticamente. Assim *homem*, enquanto tomado abstractamente, não se gera nem se corrompe; mas este homem, *hic homo*, gera-se e pode corromper-se. Tais predicados só convêm à natureza contingentemente, tomada secundariamente; tomada enquanto se dá onticamente, os predicados negativos convêm à natureza comum, não aos indivíduos.

A natureza comum só se distingue realmente dos indivíduos mediante o entendimento. Não pode ter em si mesma unidade alguma que não tenha nos indivíduos. A unidade real segue-se ao ser. Portanto, se a natureza não tem em si mesma entidade distinta da entidade dos indivíduos, tão

pouco pode ter unidade real, distinta da unidade do indivíduo. Conseqüentemente, não pode ter em si unidade alguma, que não tenha nos indivíduos.

A razão, *logos* de um ente determinado, por exemplo, o de Sócrates, não é separável deste, mas podemos tomá-lo não como ele realmente existe nele, mas como mentalmente o concebemos.

Toda a negação, que convém intrínseca e necessariamente a alguma coisa, funda-se em algo positivo, que não pode ser conceitual, mas real, já que a unidade (em negação) convém à própria coisa verdadeiramente, e por si. A natureza específica em si mesma, enquanto é objecto próximo do conceito comum, *homem*, *casa*, não tem nada que repugne à comunicabilidade, por isso se diz negativamente indiferente; isto é, a natureza, enquanto tomada eidético-noeticamente.

Os entes que existem só podem existir imediatamente, ter actual entidade nas entidades singulares e individuais. Sem essas entidades, é impossível que permaneça nada real. No pensamento de Platão, verdadeiramente considerado, as formas, para ele, ou estão na mente divina, e é uma possibilidade que ele admite, ou se dão separadas dos indivíduos, não realmente, mas como razões, *logoi*, formas.

As interpretações diferentes que se fizeram deste pensamento não se coadunam com o texto, quando examinado com exação. A entidade leva unida a si uma negação, singularidade, individualidade, que tem, por sua vez, um aspecto negativo, afirmação de ausência, e o que está fora da mesma distingue-se realmente, não apenas conceitualmente.

O que está fora da essência está de duas maneiras: 1º) segundo a realidade, considerando as coisas tais e como estão na realidade; 2º) segundo a razão, que separa um do outro, embora não estejam separados na realidade. Na primeira, segundo a realidade, realmente o que está fora da essência deve distinguir-se dela realmente, mas o que está fora da essência de uma coisa, que existe realmente, não pode estar totalmente fora da essência, como Paulo, por exemplo. O homem só existe na

realidade, como Pedro, como Paulo, etc.

O que faz que a unidade formal, que há no indivíduo, seja incomunicável, não se deve a ser formal, mas à sua individuação, o que pertence à onticidade. Onticamente é incomunicável, porque o comunicável é apenas segundo o aspecto formal, que é o aspecto repetível. A unidade formal, por si, não constitui um universal concreto numèricamente. Além da unidade formal, é mister outra unidade. Se assim fosse, a unidade humana formal em Pedro, etc., se multiplicaria. Haveria Pedro 2, Pedro 3, Pedro 4. Pedro tem unidade formal, não é, porém, tal espécie; ele não é o seu *eidos*. Há, pois, uma unidade da natureza humana incomunicável aos indivíduos, que é precisamente o que é chamado, expressamente, a sua singularidade individual enquanto tal. O gênero, as espécies, e a diferença específica são predicados do sujeito por identidade. É duvidoso que a propriedade e o accidente se dêem por identificação, mas, sim, por informação, como nós veremos mais adiante. Estes não têm condições de universal, enquanto informam seus sujeitos, pois enquanto tais não são predicados: "esta é a brancura", mas, sim, *in concreto*.

O fato de ser representada a espécie humana por um conceito numèricamente único, não lhe dá este caráter. Terá de ter uma razão com anterioridade à mente. Porque, do contrário, cada mente, que a representasse, formaria, numèricamente, outro que os outros, uma multidão numérica de universais. Não há numèricamente muitas espécies humanas, por ser ela representada por muitos conceitos que o homem construa. Portanto, a unidade não é, pois, obtida pela razão.

O que existe, existe singularmente, e existe, portanto, individualmente. A propriedade ou accidente não pode existir senão em outro, *in esse*.

A aptidão não existe, a não ser em uma natureza. A colectividade, a coleção, em sua totalidade, não existe em cada uma das naturezas individuais, mas no conjunto de todas. A unidade de precisão é dada pelo entendimento.

Só há ente real em ordem ao acto da existência,

afirmava Suarez; do contrário, é apenas ente de razão, sem natureza com anterioridade ao entendimento.

Os predicados contingentes não convêm à natureza em si, mas em razão de algo que se lhe acrescenta, ou do estado que têm, quer na realidade, quer no entendimento. A aptidão da natureza comum para existir em muitos constitui-se só em certa indiferença ou não repugnância. Este é um postulado de Suarez importantíssimo.

Toda entidade por uma entidade determinada não pode ser dividida de si mesma. Não pode, pois, dividir-se em várias, que sejam tais como ela, pois, neste caso, toda aquela entidade estaria em cada uma delas, e enquanto estivesse, uma se dividiria de si mesma por estar em outra, o que estaria eivado de contradições. Por esta mesma razão, Suarez assevera que os universais não podem estar separados dos singulares, porque se existisse o homem universal, fora de Pedro, de Paulo, ou estaria também em Pedro e Paulo, ou permaneceria inteiramente separado, fora deles.

Se se afirma esta última proposição, neste caso, o homem, como tal, seria algo singular, contradistinto de Pedro e Paulo, e então seria falsamente chamado universal. Por outro lado, nem Pedro, nem Paulo seriam homens, porque para que convenha a alguém um predicado essencial, é mister que não esteja separado daquele, senão como se poderia predicar essencialmente daquele, se não está nele? Mas se está em Pedro e Paulo, ou é o mesmo, entitativamente nos dois, e assim Pedro e Paulo não seriam dois homens, mas um, ou seria distinto, segundo a entidade e a realidade em ambos, e assim aquele homem universal e separado seria um terceiro homem, distinto de Pedro e Paulo. Então se diria falsamente que está neles, e que é universal, porque não seria mais que um certo singular distinto dos outros, ou certamente, se estivesse tanto em um como em outro, seria preciso, não só que fosse distinto de si mesmo, mas, também, um e vários realmente, segundo a mesma essência, enquanto existente na realidade, coisas que seriam contraditórias. Por isso toda coisa, enquanto existente na realidade, tem de ser singular e individual.

Um predicado essencial, se convém a um sujeito, é mister que esteja separado deste. Universal, para Suarez, não pode estar separado dos singulares, porque o homem universal ou está em Pedro e Paulo, ou permanece inteiramente separado, fora deles.

A abstracção total contrapõe-se à contração total. Do mesmo modo que a abstracção é intensiva, também o é a contração. A abstracção ascende para os subordinantes, enquanto a contração tende a descer aos subordinados. Os subordinados são de grau intensivamente maiores que os subordinantes, mas de grau extensivamente menor. A relação inversa se dá dos subordinantes para os subordinados.

Os predicados necessários essenciais convêm ao indivíduo, enquanto considerado eideticamente, enquanto só predicados contingentes convêm ao indivíduo, enquanto considerado onticamente.

O que o predicado acrescenta à espécie está fora da sua essência. Se os indivíduos são do mesmo tipo eidético, é mister acrescentar algo para que se distingam entre si. Contudo, como nada se pode conhecer como real-real, que não seja singular, dizem alguns que é contraditório que uma coisa se torne real pela adição de algo singular à natureza comum, e justificam porque a singularidade é uma, é unidade, verdadeira e real unidade. Não é outra que a unidade singular e individual; ademais, o que se acrescenta, ou é essencial ou é accidental. Se essencial, segue-se que a espécie pode dividir-se por diferenças essenciais, contra o que afirmava Porfírio, ao estudar a espécie, e do que se deduz ainda que os indivíduos diferem essencialmente, e que a espécie não diz toda a essência ou quiddidade dos indivíduos, o que também estaria contrário ao que diz Porfírio e todos os dialécticos, que realmente o sejam. Por outro lado, o indivíduo seria apenas um ente *per accidens*, e o accidente não seria algo que sobrevém a um sujeito, mas o constituiria, o que é impossível. Se um dos dois se individualiza pelo outro, ontològicamente o sujeito receberia a individuação pelo accidente, quando se dá precisamente o contrário.

Esta pouca de água não é divisível em várias que sejam

esta pouca de água, que se divide, pois serão unicamente água. Assim esta água é singular. A água, como *eidos*, ao invés, é comum.

Não pode ser termo da acção das causas, ou ser capaz de existência, senão o que é singular. O singular é de per si incomunicável. Contudo, há comunicação entre os singulares, mas pelo que eles têm de universal, de comum. Toda coisa tem uma diferença individual e uma natureza universal. Se houvesse só a singularidade, não haveria assimilação, nem conhecimento.

Na realidade, o que há de individual é singular.

Singular é o que é um em número; universal, o *eidos* do que é um.

Há uma unidade formal-eidética nas coisas, que se distinga da unidade numérica? Este tem sido um tema debatido na Filosofia, e tem sido um tema aporético, que só mateticamente se poderá solucionar.

O universal é algo que pode estar em *muitos* indivíduos, pode ser predicado de *muitos* indivíduos; portanto, é um *em muitos* e *de muitos*.

Se o universal é afirmado como estando *in essendo*, é chamado de metafísico. Se o universal é apenas atribuído ao sujeito *in praedicando* é o que se chama o universal lógico.

É evidente que todo e qualquer ente é tomado como uma unidade em sua singularidade numérica, em sua individualidade, como isto aqui, *haec*, *heceidade*, também tomado no seu aspecto comum com outros, como gênero ou espécie. Ninguém dirá que este ente é sua espécie, que este gato é o gato como natureza comum. A natureza comum não é apenas um ente de razão, porque não é apenas um esquema humano na mente humana, já que se refere ao que se predica *de* muitos e que está *em* muitos. Contudo, há alguns autores que não admitem tal coisa. Mas terão eles que reconhecer que entre este gato, aquele, e aquele outro, há algo em comum, distinto do que há em comum entre este cavalo, aquele e aquele outro.

Os que não admitem haja nada neles em comum sabem perfeitamente classificar um cavalo na classe do cavalo, e um gato, na classe do gato. Ademais, também constroem classes, e essas classes dão caracteres comuns. Portanto, salvo com apelos à insanidade mental, têm todos eles de reconhecer que há algo em comum nos entes, cuja natureza é mister estabelecer.

Como o que há de semelhante e permite classificar há em cada um dos classificados, e como já se viu que o que existe tem de necessariamente ser no singular, há singularmente em cada ente algo que tem, e que é comum a outros.

Resta, porém, saber se o que nele se singulariza é de uma natureza outra que essa natureza singular, já que é comum. Ou seja, se há um modo de ser comum, universal, e de que natureza é essa entidade, sobre cuja matéria todos sabem formarem-se quatro posições, que apresentaram as suas respostas.

A *primeira posição* afirmou que esta unidade formal era subsistente de per si, independentemente das coisas, posição realista exagerada quanto aos universais, e que foi atribuída a Platão. Para esta posição, os universais são *ante rem*, antes da coisa, de todo sempre, eternos e imprincipiados.

A *segunda posição* afirma: tais universais estão em nossa mente, mas têm um fundamento real nas coisas; ou seja, há nas coisas algo real, singular, que dá fundamento ao esquema noético-eidético universal que está na mente. Neste caso, há *in re*, na coisa, um fundamento ao que a nossa mente concebe (*conceptum*), um conceito. É a posição do realismo moderado, defendida pelos grandes escolásticos, como Tomás de Aquino, Scot, Suarez, etc.

Uma *terceira posição*, variante desta, afirma apenas o esquema mental, o esquema noético-eidético; ou seja, que a universalidade está fundada apenas na maneira de conceber, maneira conceptual, que é o conceptualismo. Para esta posição, a palavra, com a qual nomeamos o universal, é um sinal que aponta uma universalidade de representação, mas sem fundamento *in re*, do qual divergem todos os escolásticos. Esta

posição é chamada de conceptualista.

A *quarta*, finalmente, é a que afirma que há apenas a palavra, que aponta as coisas, sem apontar nem esquemas mentais, nem o que realmente haja nas coisas. As palavras são meros sopros, *flatus vocis*, *denominata*, simplesmente *nomes*, que damos às coisas e nada mais. São construídas *post rem*, depois de conhecermos as coisas, as quais, depois de conhecidas, recebem um nome, uma palavra para serem nomeadas. É a posição do nominalismo extremado. Dizemos extremado, porque há nominalistas de maior vulto no passado que se confundiam com os conceptualistas, admitindo os esquemas mentais com a sua referência a uma universalidade de representação.

Assim, invertendo a ordem, temos: universal é apenas uma palavra; *nominalismo exagerado*. Universal é uma palavra que significa um conceito, com universalidade de representação: *conceptualismo*. O universal, além do que afirma o conceptualismo, refere-se a algo real que há nas coisas: o *realismo moderado* dos escolásticos; e, finalmente, o universal, além de tudo isso, é uma realidade de per si subsistente: *realismo exagerado*, atribuído aos platônicos.

Esses universais não são meros entes de razão. Referem-se ao que há realmente nas coisas, por que há, realmente, neste gato, e neste outro, e naquele outro, algo que eles têm em comum, ao qual se refere o conceito *gato*, mesmo que não tenha ele precisão noético-eidética. Podemos não saber o que nos gatos lhes é comum, o que os torna gatos, e não cavalos; não apenas, considerando na sua parte aparente e accidental, mas sabemos que neles há, certamente, o que os torna gatos, e não cavalos. Por não sabermos *como* é, não podemos concluir logicamente que, neles, não haja. Nosso esquema mental pode não expressar adequadamente, de modo absoluto, o que nos gatos faz com que eles sejam gatos, mas quer, pelo menos, referir-se ao *quid*, que há neles.

No entanto, nos artefatos, já há possibilidade de construirmos um esquema eidético-noético, mais adequado do que faz este automóvel ser Z e não Y ou X.

Portanto, de certo modo, tem de haver, nas coisas, algo comum, que é real, independentemente da nossa mente. Se nos entes há algo em comum com outros e cada um é uma unidade real singular, é mister que a natureza individual e a natureza comum sejam distintas formalmente, eideticamente, pelo menos. É real-real, portanto, por ser mais que um mero ente de razão.

CAP. 9

DOS CONJUNTOS

Antes de examinar os conjuntos, é mister conhecer as leis fundamentais que regem a relação *todo* $\times$ *parte*. Sabemos que os termos de uma realidade não se contradizem, mas apenas se opõem contrariamente, *ens et ens*, e não *ens et non ens*, ou se opõem correlativamente.

Assim entre as partes componentes, a oposição, que nelas se dá, é a de *ens et ens*, não a contraditória, nem a privativa, mas a contrária ou a correlativa. De modo que em um *holos* ou em um *plethos*, as partes oponentes são positivas, e deverão ser consideradas sob diversos aspectos, tanto quanto podem ser consideradas as totalidades, como podem ser consideradas as partes.

A divisão é a distribuição do todo em suas partes; conseqüentemente, regem uma realidade hólica ou plética as leis que também regem o *todo* $\times$ *parte*.

Ora, um todo pode ser apenas lógico, quando é ele composto de *logoi eidétikoi* e *noétikoi* quer dizer, daqueles *logoi eidétikoi*, que o nosso *nous*, o nosso espírito, constrói.

Então dividir-se-á esse todo em seus inferiores, no que está inferido, as notas constitutivas da sua compreensão, de sua conotação; conseqüentemente, esta indicará os elementos componentes do todo lógico. Se o todo é um todo ontológico, as suas partes são, conseqüentemente, ontológicas, os *logoi* dos ontos. A sua estrutura é meramente eidética.

Se o todo é um todo hilético, então as suas partes são partes hiléticas, e vão constituir a sua estrutura hilética. Ora,

um todo é real ou é lógico. Real é actual em si e pode ser dividido em muitas partes reais. Se é lógico, é em tudo meramente potencial, não é realmente um em si, mas apenas concebido como tal pela mente, como uma idéia universal, que é um todo em relação ou a respeito de seus inferiores, que estão contidos em potência no seu âmbito. A divisão, por sua vez, pode ser dicotômica (em duas partes), tricotômica (em três partes) e policotômica (quando em mais de três partes). Também na Matese se usa tomos para indicar as partes de um todo, termo que ainda usamos na linguagem comum, quando falamos nos tomos de uma obra.

Se o todo é hilético, todo real, todo actual, então é ele constituído de partes reais, independentemente da mente. Essas partes são hiléticas, físicas, e são fisicamente separáveis. Se o todo é metafísico, as partes são metafísicas. São de realidade metafísica, sintática ou logicamente consideradas.

Não se deve considerar Metafísica, como a entendiam idealistas e racionalistas. As partes metafísicas são separáveis apenas na mente, quer dizer: animal e racional, em homem, são separados na mente. As partes eidéticas, quando constituem o todo, intrínseca, necessária e essencialmente, quando retirada uma, o todo se aniquila como tal. Não se dá o mesmo com as partes integrais. Assim, eideticamente, o homem sem braços não deixa de ser homem.

São chamadas de partes essenciais aquelas que, retiradas, aniquilam o todo. Se tiramos de homem a animalidade ou a racionalidade, ele deixa de ser eideticamente homem. Num todo integral, as partes são homogêneas, quando são da mesma natureza, e recebem a mesma denominação do todo (o todo homogêneo), como um pedaço de ferro, em que cada parte é ferro. Ou, então, as partes desse todo integral são heterogêneas, quando são de natureza e denominativamente diversas do todo. O todo é, neste caso, heterogêneo, como um corpo misto na Química, em que as partes são heterogêneas, especificamente distintas.

Deve-se ter presente esta distinção entre o todo essencial e o todo integral. O primeiro é aquele do qual não se

pode tirar nenhuma de suas partes essenciais, pois deixaria de ser o que é; não se lhe poderia atribuir a sua totalidade, enquanto que o todo integral permite que algumas de suas partes, desde que não sejam essenciais, possam ser-lhe retiradas. Um todo integral também contém partes essenciais, mas desde que não as retiremos, a que tirarmos de uma parte integral não a destrói, como se vê no pedaço de ferro que, retirada uma parte, não deixa de ser de ferro.

A divisão pode ser *per se* ou *per accidens*. *Per se* é a do todo, cujas partes são propriamente tais, que constituem o todo *per se* (*homem = animal racional*, que é um todo metafísico). O homem, como corpo e alma, é um todo real hilético essencial. O homem, como ossos, carne, membros, é um todo integral hilético, físico. A substância, em gêneros e espécies, por exemplo, é um todo lógico. A divisão *per accidens* é aquela em que as partes não são propriamente enumeradas, mas os seus accidentes ou atributos o são.

A divisão tem de ter uma razão, uma *ratio*, um *logos*, como termo médio. Ela inclui as sub-divisões e as classificações, e a estruturação das classificações, numa classificação total, que é um sistema. Considerando-se pelo ângulo da divisão, regem aqui as leis da divisão. Se os elementos de uma realidade são implicados uns nos outros, ou subalternados, ou subordinados, regem as leis da implicância, da subordinação, da subalternação, da inferência, etc. Verifica-se que os conjuntos, por serem totalidades, obedecem às leis correspondentes ao *tudo* $\times$ *parte*, e tomados divisamente obedecem às leis da divisão, segundo o *logos* em que ela é considerada.

Diz-se que é conjunto o que está *junto com*, contíguo, que está pegado, que está próximo. Conjunto é uma totalidade, pois ele é tomado como um todo. Um todo tem as suas partes. O conjunto, na tectônica, tem uma estrutura hilética, que são as partes de sua componência, justapostas ou meramente agregadas, ou, ainda, agregadas segundo uma ordem, uma unidade de ordem, segundo uma proporcionalidade intrínseca; ou seja, segundo uma estrutura eidética que permite classificar o tipo de unidade do conjunto. Conjunto é, pois, nada mais do

que um *acervus*, tomado apenas no seu sentido de composição, de composto de partes, que mantêm entre si uma certa independência ou não, o que será discutível, e que será, também, matéria para classificação.

Em todo caso, ele se comporta como todo e partes; portanto, está submetido às leis de *todo* $\times$ *parte* e às leis da divisão.

Por uma abstracção de terceiro grau, como se procede na Matemática, já metafisicamente tratada, podemos tomar os conjuntos apenas enquanto conjuntos, independentemente da estrutura hilética material no sentido aristotélico, ou, também, da eidética, para considerá-los apenas como totalidade, dentro das relações e leis que decorrem da oposição *todo* $\times$ *parte*, que é uma oposição correlativa, pois o todo é o todo de suas partes e as partes são as partes do seu todo. Portanto, nele regem as leis da relação. O conjunto, porém, é uma abstracção de terceiro grau, e justificamos porque a compreensão do conjunto, enquanto tal não necessita da matéria para ser entendido, porque pode ser um conjunto imaterial, nem necessitamos dela para termos uma idéia daquele. Portanto, é um conceito de abstracção de terceiro grau.

A matemática moderna, preocupando-se agora com os conjuntos, ultrapassa aos poucos as abstracções de segundo grau, para penetrar nas de terceiro, o que a leva à concepção pitagórica, que exige se trabalhe com conceitos de terceiro grau, como antecedente, conseqüente, funtor, valores, etc.

A investigação em torno do *todo* $\times$ *parte*, nos conjuntos, clareia uma série de normas, regras e leis, que regem os mesmos e podem ser aplicadas em sua generalidade, e também, quando especificamente estabelecida a sua especificidade. Um conjunto pode ser: *pleno*, quando preenchido de elementos actuais; *vazio*, quando não preenchido de qualquer elemento actual.

Um conjunto vazio pode ser, por sua vez, *possível*, quando esses elementos são possíveis; *impossível*, quando ao contrário. Um conjunto pode ser esvaziado, quando ainda não preenchido por elementos actuais preenchíveis, como o

conjunto vazio, que pode ser preenchido. Esvaziado, quando tomamos o conjunto, sem ainda estabelecer quais as partes que são componentes.

Tendo o conjunto partes, quando estas são um constituinte irreductível da totalidade, integrantes daquela, chamam-se *elementos* ou *tomos*. Elementos são, pois, os constituintes irreductíveis de uma totalidade que a integra. Dizem-se irreductíveis, enquanto não podem, por sua vez, ser reduzidos a elementos mais simples; assim o ponto, a linha, a superfície, o volume são elementos do espaço tridimensional, e essa irreductibilidade permanece dentro do *logos* analogante, daquilo que constitue parte, o que não quer dizer que os elementos, que constituem o conjunto, não possam ser divididos em outras partes. Podem formar conjuntos, pois há conjuntos de conjuntos, como há conjuntos de conjuntos de conjuntos, e assim sucessivamente, como teremos oportunidade de ver.

Desse modo, nota-se que é irreductível, enquanto permanece dentro de seu *logos*. Assim o ponto, a linha, a superfície e o volume são elementos do espaço tridimensional tomados abstractamente. Tomado eideticamente são, por sua vez, irreductíveis a outros elementos do espaço. São irreductíveis, como uma partícula de ferro. Uma molécula de ferro é constituinte do todo integral de um pedaço de ferro, enquanto o *logos* do ferro é irreductível.

Quando se fala na irreductibilidade de um fato, por exemplo biológico, em relação à físico-química, quer dizer, dentro do *logos* que rege o fato biológico, este é apenas físico-químico, o que não implica que o fato biológico não se dê com elementos da físico-química. Mas apenas porque se dá com tais elementos não se pode afirmar que é reduzido àquela.

Um fato psicológico é, por exemplo, irreductível à fisiologia do sistema nervoso, ou irreductível à mera biologia, por ter *logoi* distintos. Este é um ponto importante, pois, por não se ter considerado assim, caiu-se em muitas confusões. Assim podemos dizer que a água tem certa indivisibilidade, enquanto água, após à qual, a água não pode mais ser dividida,

porque a sua divisão traria, como consequência, a sua corrupção como água. Este estágio (este momento, este instante) é o irreductível da coisa, isto é, não pode mais reduzir-se, conservando o seu *logos*. Mas podem reduzir-se os elementos hiléticos, passando-os para outros *logos*, de forma que se pode falar em certa indivisibilidade e em certa divisibilidade.

Alguns pitagóricos de primeiro grau trataram da divisibilidade e da indivisibilidade. Compreenderam, nesta forma errada de julgar, que a divisibilidade se desse em qualquer *logos*. Então chegaram à concepção de uma divisibilidade infinita, e era, portanto, possível surgir daí o movimento atomista adinâmico, como surgiu, e aqueles que compreendiam a indivisibilidade, por haver uma parte irreductível e, portanto indivisível, chegaram a afirmar que todas as coisas são indivisíveis, atingiram à concepção da indivisibilidade total, e daí a necessidade da postulação de um *nous* homogêneo absoluto, único, só, sem que o múltiplo pudesse dar-se, pois toda concepção do múltiplo viria, necessariamente, tornar-se aporética, e criar uma ameaça a essa concepção, que também era falsa. Ora, compreendendo a multiplicidade dos *logoi*, vemos, então, que a irreductibilidade é proporcionada a cada *logos*, havendo, portanto, uma reductibilidade, sim, mas com corrupção, deixando de pertencer àquele *logos*.

Na actualidade, há actualização do possível e virtualização prometéica dos possíveis; isto é, quando se actualiza um possível, o que pode vir constituir a parte prometéica do ser, enquanto passam muitos possíveis a serem virtualizados; isto é, a terem um fundamento real para a sua actualização. E por sua vez, inversamente, há uma potencialização epimetéica, que passa para o passado, quando o que foi actualizado deixa de ser, como também o que poderia ter sido actualizado, que também deixou de ser, passa para o epimetéico, para o passado.

Há impossibilidade actual do contraditório (os possíveis podem ser contraditórios), pois a actualização ou não actualização de *a*, é possível, mas o actualizado não é algo que pode ser ou não ser, porque é agora. Então, nos conjuntos, podemos também considerar, na sua actualidade, estes

aspectos, que permitem também a aplicação das leis correspondentes à actualidade, à virtualidade, e à potencialidade, tanto a epimetéica, como a potencialização prometéica.

Passemos agora ao estudo dos conjuntos plenos. O conjunto, como vimos, é uma totalidade que obedece às leis do *todo* $\times$ *parte*. Todo conjunto, por ser uma unidade, obedece, conseqüentemente, às leis da unidade, genérica e especificamente, segundo a sua especificidade, a qual inclui seu aspecto genérico. Todo conjunto, como vimos, tem elementos. Os elementos do conjunto analogam-se entre si. Há um logos analogante, como já vimos. Estas leis pertencem, portanto, não só ao conjunto pleno, como a toda espécie de conjunto.

Os conjuntos têm função harmônica com o mesmo, porque as suas partes funcionam segundo uma normal dada pelo todo. Desse modo obedecem à lei da harmonia. Esta lei, naturalmente, rege os conjuntos hólicos, nos quais ela é evidente. Mas é evidente em graus variados, porque todo conjunto, de qualquer forma, embora regido pela lei da harmonia, não quer dizer que ela se dê sempre com a mesma intensidade, com o mesmo império.

O conjunto pode ser considerado, segundo a sua estrutura hilética e segundo a sua estrutura eidética, a forma, por exemplo, accidental, qualitativa, ou a forma substancial. Tem, assim, um *Pathos* e um *Logos*. O *Pathos* é constituído dos elementos que são formados segundo um *logos*. Ora, o conjunto tem uma forma accidental ou substancial, dependendo do ser do conjunto. Se for um conjunto plético, a sua forma será apenas accidental; se for um conjunto hólico, terá uma forma substancial.

O conjunto, para alcançar a precisão de seus elementos, tem em última análise, de obedecer, rigorosamente, as leis da divisão. Quer dizer, se queremos precisar com clareza os elementos de um conjunto, temos de considerar rigorosamente as leis da divisão. Os elementos são termos uns dos outros. Há regularidade entre os elementos, segundo a ordem em que eles são *terminus a quo* de outro; isto é, ponto de partida do próximo.

O ponto é o termo *a quo*, por exemplo, da linha, e o termo *ad quem* de seu final. A linha é o termo *a quo* e *ad quem* da superfície, esta, por sua vez, é o termo *a quo* e *ad quem* do volume. Assim, a linha limita-se no ponto; a superfície limita-se na linha, o volume limita-se na superfície. Os elementos podem estar implicados uns em outros. Assim a linha está implicada na superfície; esta, por sua vez, no volume. O elemento implicado está implicado no implicante, e não vice-versa. A linha está implicada na superfície, não a superfície na linha. Assim, há uma irreductibilidade na superfície. Segundo as relações de implicância, de subordinação, de subalternação, de analogia, de participação, etc., as leis que a regem, regem, também, os elementos no todo.

Vejamos agora os conjuntos vazios possíveis e os vazios impossíveis. Os conjuntos vazios possíveis são aqueles em que os elementos não são ainda actuais, mas podem ser actualizados. Regem o conjunto vazio possível as leis da potência real. Potência real é aquela que é princípio de acção ou de efecção. Assim ser o barro apto para ser modelado é uma potência real de efecção, de determinabilidade; a energia que move algo é potência real de acção.

A potência real pode ser subjectiva ou objectiva, como já vimos. A subjectiva é a potência já disposta na coisa, e pode ser pura ou atribuída ao Ser Supremo, potência real subjectiva activa pura, ou não pura, composta de determinação e determinabilidade, ou só de determinabilidade. Enquanto tal, embora com alguma determinação, esta pode ser activa, virtual ou passiva.

A potência real subjectiva não-pura activa é a capacidade de alguma coisa finita de determinação; a potência real subjectiva não-pura virtual é a que, de certo modo, já está contida em acto na coisa, não, porém, actualizando o possível actualizado, porém como energia de uma queda d'água não aproveitada para produzir força-motriz, etc.

A potência real subjectiva não-pura passiva é a determinabilidade enquanto tal, como a da matéria. Estas três potências apresentam, portanto, uma possibilidade prometéica;

ou seja, possibilidades de realização futura, que podem ser prováveis ou improváveis, segundo as normas das probabilidades. Podem, ainda, ser epimetéicas, quando constituem as possibilidades já actualizadas, e as transferidas ao passado, cuja impossibilidade de reversão histórica é postulada.

Os possíveis, como sabemos, podem ser contraditórios. Assim podem actualizar-se, mas se um se actualiza, é contraditório afirmar que não podia actualizar-se, ou não se actualizou ainda.

O conjunto potencial de possíveis é um conjunto ainda vazio; contudo, este conjunto pode ser estudado, outrossim, em seus elementos, e estabelecidas as regras específicas, que terá de ser actualizado, e tal se dá quanto aos possíveis reais subjectivos de toda espécie, como já examinamos. A potência real pode ser *objectiva*, a que passa da não existência para a subsistência, como a matéria, na concepção criacionista cristã, a que passa de potência objectiva a ser informada pela forma, como o é o Meon, para sermos mais claros, que é ontologicamente a potência real objectiva, sobre a qual o homem não opera, pois este só pode operar sobre a potência real subjectiva, que é a já disposta, aí (*boc*).

Podemos, assim, construir conjuntos vazios com potências reais subjectivas, e podemos construir também eidético-noéticamente conjuntos vazios de potência real objectiva, os seres ainda não reais, nem realizáveis por nós. Mas por não serem contraditórios, por não terem uma contradição formal intrínseca, são possíveis de referências eidético-noéticas, não, porém, de actualização, de efectivação por nós.

Impõe-se considerar, agora, a potência irreal, que é a que não tem fundamento. Esta pode ser ficção pura, de fundamento meramente ficcional, ente de razão sem fundamento real conhecido, não eivado, porém, de contradição formal intrínseca, e ainda a eivada de contradição formal intrínseca, como o circulo-quadrado, que é impossível.

Um conjunto de máquinas operatrizes, ainda não construído, mas possível de o ser, com capacidade para realizar

tais ou quais resultados possíveis, não eivados de contradição formal intrínseca, constitui um conjunto vazio potencial real, subjectivo não puro, activo sob um aspecto, e passivo sob outro. Um conjunto de elementos potenciais irreais, não eivados de contradição formal intrínseca, de números imaginários, pode ser regulado pelas leis dos conjuntos, sem que sua actualidade ou actualizabilidade seja exigida. Tais conjuntos pode criá-los a Matemática, mas somente eidético-noéticamente, como ela o faz. Pode-se, ademais, construir um conjunto de elementos potenciais reais não puros, prometicamente ou epimeticamente, um conjunto dos elementos não actualizados, possível de o terem sido, mas irreversíveis històricamente. Assim, o conjunto possível da economia russa, caso não tivesse advindo o bolchevismo, se a Rússia tivesse seguido o rumo democrático, o liberalismo, tal conjunto pode ser construído na obediência ao rigor das leis que presidem o conjunto.

Os conjuntos irreais impossíveis o são segundo as leis da impossibilidade, mas esta pode ser relativa ou absoluta. A impossibilidade relativa é a que não dispõe de elementos reais suficientes para actualizar-se. Assim, entre possíveis contraditórios pode actualizar-se um, e não o outro. Os não actualizados podem constituir um conjunto, o conjunto dos possíveis prométicos¹, cuja actualização se torna impossível por contraditória ante a já actualizada.

A impossibilidade absoluta é tanto prometética como epimetética. Se está eivada de contradição formal intrínseca, é então impossível, como o círculo-quadrado, pois sua actualização seria nada. Esses impossíveis são passíveis, contudo, de uma formulação conjuntiva por leis decorrentes de sua formulação eidético-noética. Assim o conjunto das figuras geométricas impossíveis implicaria uma série de juízos deduzíveis, tais como: conjunto irreal, por serem irreais os seus elementos; o conjunto absolutamente impossível, porque a realidade de seus elementos é absolutamente impossível por

¹ NE: Imaginamos que o autor quisesse dizer «o conjunto dos possíveis *epiméticos*», mais de acordo com seu pensamento, como se vê em *A Sabedoria dos Princípios*, p.

192: «O 2.º filho de Napoleão foi uma possibilidade intrínseca, mas é uma impossibilidade extrínseca, devido às condições históricas. Na vida de Napoleão era uma possibilidade intrínseca. O *epimético* perde a possibilidade extrínseca».

contradição formal intrínseca.

O conjunto é zero, porque não consta de elementos positivos de qualquer espécie. Os elementos de tais conjuntos não estão implicados realmente uns nos outros; em suma, nenhuma realidade pode ser predicada, nem ao conjunto nem a seus elementos. Não se deve, portanto, confundir o conjunto vazio com o conjunto esvaziado. Este é passível de lhe serem dados conteúdos reais. Portanto, os conjuntos, segundo a sua classificação, obedecem às leis correspondentes à esfera em que são examinados. Assim, temos leis matéticas, leis ontológicas, leis lógicas, leis matemáticas, leis ônticas, incluindo, na onticidade, todas as leis das ciências particulares.

CAP. 10

OS CONJUNTOS E OS CONCEITOS

Conjuntos esvaziados são aqueles que não possuem elementos actuais constituintes de seu conteúdo estrutural, como o conjunto dos dinossauros vivos. Conseguindo captar as leis dos conjuntos, estabeleceremos as leis gerais que devem presidir qualquer conjunto preenchido, bastando incluir os conteúdos estruturais, acrescentando, depois, a accidência correspondente, relativa à sua onticidade.

Consideremos um conjunto, onde os elementos $e1$, $e2$, $e3$, não estão ainda determinados. Se esse conjunto é sem realidade equivale a um conjunto vazio, e as leis que o presidem são as que estudamos ao examinar aquele. Se o conjunto é um segmento de realidade, seus elementos exigem a pesquisa que corresponde aos elementos reais. As leis dos conjuntos decorrem, necessariamente, da eideticidade dos mesmos, o que prova que não há, na Ontologia, conexões arbitrárias.

Um conjunto esvaziado, não sendo, portanto, um conjunto vazio, constitui ele um segmento de realidade; conseqüentemente, seus elementos são reais.

Como elemento é o que constitui, primária e fundamentalmente, uma realidade, os elementos de um conjunto esvaziado podem ser enchidos de realidade. Neste caso, tornam-se ontologicamente preenchidos, enquanto considerados em sua eideticidade, e onticamente preenchidos, enquanto considerados apenas na sua existencialidade. Assim, a realidade da extensão poderia ser dividida em elementos, o ponto, a linha, a superfície. Neste caso, preencheríamos o conjunto esvaziado, quanto aos elementos de uma ontologicidade regional.

Os elementos devem ser estabelecidos segundo uma divisão perfeita, completando o conjunto real, ou, então, no caso da totalidade, as partes essenciais ou as partes integrais, segundo a maneira em que é tomado o conjunto. Conseqüentemente, regem aqui as leis da divisão. Nenhum elemento dessa realidade é a sua realidade, mas é da sua realidade, pertinente a ela. Devem os elementos serem distintos entre si, caso contrário, sendo idênticos, seriam o que outros são. Sendo distintos entre si, há neles o que os distingue uns dos outros. A distinção dos elementos obedece à divisão das distinções. Sua classificação, segundo o *logos* da distinção, os elementos, por serem de um conjunto, têm de ser analogados. A partir de todos, há um *logos* analogante, que é o *logos* do conjunto, como totalidade. Se distintos especificamente, dois deles devem formar os extremos específicos da realidade, enquanto passível de ser considerada como gênero.

Os elementos são reais segundo o tipo de realidade tomada. A sua realidade não é superior à realidade de que são elementos. Os elementos de um conjunto esvaziado, por serem reais, e terem um *logos* analogante, são harmonizáveis segundo as leis da harmonia. Oportunamente estudaremos essas leis.

Uma realidade, como um todo, é especificamente outra. Enquanto os elementos são tomados como espécies, obedecem às leis do gênero e da espécie, e possuem as propriedades gerais da espécie e do gênero, e seguem as leis dessa propriedade. As estruturas eidéticas e hiléticas seguem as leis dessas estruturas. Os elementos ontologicamente são termos uns dos outros, como o ponto é termo da linha, a linha, termo da superfície, a superfície, termo do volume.

O superior implica, necessariamente, o inferior. A linha implica o ponto, a superfície implica a linha, e o volume implica a superfície, etc. A implicância dos termos obedece à lei da implicância. Conseqüentemente, o inferior está contido no superior constituindo os elementos os termos da realidade, e não sendo nenhum deles a realidade. Os específicos são termos finais da realidade. Assim o ponto e o volume são termos finais da corporeidade. Se um conjunto esvaziado for preenchido, o conjunto se tornará real e funcionará como estabelecem as leis

correspondentes, acrescida das leis que regem os nexos ontológicos e dos *logoi* das propriedades e dos aspectos, genérica e especificamente determinados.

Na formulação de *juízos* sobre os conjuntos esvaziados, estes seguem as regras das conversões e das ilações, estabelecidas na Dialéctica. Todo conjunto esvaziado constitui um sistema [com] coerência lógica, quer dizer: sem contradição.

Um conjunto pode ser *per accidens*, ou simples, substancial, *per se*. Esses conjuntos obedecem às mesmas leis da unidade. E há tantas espécies de conjuntos quantas unidades. Mas a inversa não é verdadeira. Pode haver um conjunto completamente vazio, que forme apenas uma unidade de razão, não uma unidade real.

O conjunto pode estar na relação de *parte × todo*, em relação a outro conjunto. Temos conjuntos de conjuntos, e assim podemos chegar a um universal conjuntural. Os universos conjunturais podem estar em relação a outros universos conjunturais, na relação de parte para todo, formando, portanto constelações conjunturais. Essa pertinência também pode ser *per se* ou *per accidens*, submetida às leis correspondentes, às mesmas unidades já estudadas. O conjunto, enquanto parte actualizada no todo accidental, obedece às leis das partes accidentalmente estruturadas numa totalidade. O conjunto, enquanto parte visualizada num universo conjuntural, obedece às leis das totalidades substanciais, o que já estudamos.

As conjugações conjunturoológicas podem ser contidas e analisadas pela mente, como formando uma esfera conjunturoológica em relação com outras esferas conjunturoológicas, como a da Física em relação à da Biologia. Nessa análise devem estar presentes as mesmas leis da unidade, da *parte × todo*, já examinadas, sem deixar de considerar a parte irreductível, porque, do contrário, dar-se-ia o aniquilamento do conjunto, ou, pelo menos, a negação dele. De forma que os conjuntos devem ser considerados como conjuntos ontológicos, conjuntos lógicos, conjuntos matemáticos, conjuntos físicos.

Também se deve considerar que um conjunto físico pode ser examinado, como um conjunto lógico, e como conjunto ontológico, por redução eidético-noética no primeiro caso, e por redução eidética pura, no segundo caso. Os elementos distinguidos concrecionam a realidade, segundo a lei da divisão. É imprescindível uma continuidade necessária dos termos componentes da realidade, caso contrário o que entre eles se realizaria seria também termo dessa realidade; portanto, elementos da mesma. Esta é a razão por que uma realidade pode ser considerada como um segmento de outra realidade maior. Demos, assim, em linhas gerais, em forma de sentenças, o que rege pròpriamente os conjuntos.

CAP. 11

O UNIVERSAL NA COISA E O UNIVERSAL EM SI — ABSTRACÇÃO E CONTRACÇÃO

Deve-se distinguir o universal metafísico, um *em* muitos, do universal lógico, um *de* muitos. O primeiro é predicado *in essendo*; o segundo é apenas *in praedicando*, atribuído ao ente.

O universal é um *em* muitos, e *de* muitos. Esta definição desdobrada nos dá dois tipos de universal: *universal metafísico*, que é um em muitos, e o *universal lógico*, um de muitos. O primeiro afirmamos como dando-se num ser, e o segundo apenas atribuímos, predicamos ao ser. Neste caso, estando em muitos, neles é singular; enquanto predicado de muitos, é ele universal.

O universal, o aspecto universal ou a universalidade, é dado pela nossa mente. Neste caso, é meramente lógico. Consiste em predicá-lo de muitos. O que é *em* muitos, é algo a ser de muitos, e se está em muitos, destes muitos podemos predicá-lo. No primeiro caso, não é o universal em acto, mas universal em potência, porque, na verdade, ele se singularizaria em muitos, em cada um. É a nossa mente que cria o universal em acto. O esquema eidético-noético, que ela possui, só pelo intelecto, então, é que se actualiza como atitude mental, já que o existir em acto é apenas singular, como já se demonstrou.

Convém ainda distinguir a comunidade da universalidade, a primeira convém à natureza das coisas. Provém desta, quanto à universalidade, e não convém *ex se*, à natureza da coisa. Por que, sendo esta singular, o que nela há ou houver será singular. O universal é, então, construído pelo intelecto por meio da abstracção dos aspectos constitutivos da quiddidade das coisas; portanto, é algo constituído *a posteriori*. A universalidade não é constitutiva do *eidos* metafísico, mas, sim,

do *eidos* lógico. É um de muitos, construído pelo intellecto, graças à abstracção. Portanto, o *eidos* é *materialiter*, materialmente, fundamentalmente, nas coisas, nos indivíduos, singularizado neles, mas *formaliter* na mente humana, formalmente na mente humana. É o intellecto, que constrói, que é a causa eficiente da universalidade nas coisas. Considerando-se, assim, conclui-se: o universal não está separado das coisas singulares; contudo, pode-se perguntar se não há algo que corresponda a tais universais, e que esteja *ante rem*, separado das coisas.

Antes de examinar esta posição, que aceita essa realidade, chamada platônica, e para concluirmos ser ela conciliável com o realismo moderado, teremos de estudar ainda certa postulação em favor deste realismo.

Negava Aristóteles que os universais, segundo o que alegavam os platônicos, fossem substâncias separadas, o que postulava ser impossível. Se os universais, como gênero e espécies fossem substâncias separadas, animal, como gênero, seria separado de homem, e de cavalo, enquanto espécies. Neste caso tais espécies, como contêm também gêneros, pergunta-se, então, se o gênero animal, que está no homem e que está no cavalo, é um só; ou muitos. Animal em homem e em cavalo não poderia ser o mesmo. (Aliás Platão nunca postulou que gênero e espécie fossem substâncias separadas).

Nenhum universal, dito de muitos, é substância existente *per se*, aceita Scot. Os máximos universais, que dizemos de todas as coisas, não são eles, portanto, substâncias existentes *per se*. Nenhum gênero contém o ser como substância. Nenhum gênero existe *per se*. *Ser* e *um* não se dão separadamente, mas apenas são abstraídos pelo intellecto. Existem, sim, mas nos singulares. O universal não é separável dos singulares, nem pelo poder divino, acrescentava Scot, nem um gênero da espécie. Nem esta se dá separadamente. Esta separação nem é actual nem potencial. Deus pode criar uma forma separada da matéria, mas essa forma será, necessariamente, singular, não universal, dirá ainda Scot. A natureza não é simplesmente universal, mas *simpliciter singularis*, simplesmente singular.

Universal, apenas relativamente, *secundum quid*, segundo a quiddidade, o universal no singular, não é outra coisa que singular. Universal é *realmente* e também, *formalmente*, o mesmo e a mesma coisa, com o indivíduo no qual é — também é outra afirmação de Scot.

A composição do universal e do individual numa mesma coisa não é uma composição propriamente dita; ou melhor, própria. Uma composição pode ser realizada, por uma coisa real e outra real actual, ou por uma actual e outra potencial.

O universal no indivíduo não se compõe com ele de nenhum desses modos, é nele o que ele é; não é possível dividir, realmente, um e outro, separar um e outro, só apenas noeticamente. O gênero não é uma parte do real-real da espécie, nem esta é uma parte real-real do indivíduo. A diferença, que há, é dada pela razão, não se dá na realidade da coisa, ou como uma realidade na coisa. Funda-se na realidade da coisa, mas não é uma realidade que se dê fora de nós, como ser subsistente, ou fora da coisa.

O universal contrai-se realmente no individual, abstrai-se, contudo, pela mente. O universal e o singular formam uma unidade *per se*. A espécie só tem entidade real-real nos indivíduos; o gênero é abstraído da espécie, mas contraído nesta, como esta é contraída no indivíduo. Então, podemos sintetizar o pensamento dos realistas moderados, traduzindo mais ou menos assim a sua maneira de ver as coisas: há uma realidade da qual fazemos parte; esta realidade nós a conhecemos e dela podemos extrair *eide*, com os quais construímos o que há nela de comum em muitos, e que vão constituir os nossos conceitos, productos de um processo abstractivo, segundo os graus que eles descrevem, primeiro, segundo e terceiro graus.

Mas o que consideramos do terceiro grau, dá-se contractivamente no segundo, e do segundo, contractivamente no primeiro, e do primeiro, contractivamente na realidade; ou seja, em inversão ao nosso acto de abstracção, a realidade dá-se contractivamente. Abstractivamente, ela dá-se no nosso

intelecto. Na realidade tudo dá-se contractivamente. No intelecto pode descer outra vez para a realidade; é o processo de inversão, ao qual chamamos de contração; quer dizer, o processo, que marcha cada vez mais para a realidade, contraindo os aspectos abstractivos que a psique mentalmente separou. Então restariam, dentro do realismo moderado, as nossas abstracções, que, sendo bem fundadas, correspondem a aspectos reais que se dão na realidade, que é contracta, mas que nós, pela nossa mente, tomamos abstractivamente. O fundamento real desses esquemas abstractivos está na fundamentalidade que eles possam ter *in re*, na realidade contracta. Mas fora dessa realidade contracta, e fora da nossa mente, as universalidades, que captamos, o *um em muitos*, e que nós predicamos *de muitos*, não tem outra realidade senão esta: o único fundamento está na parte contractiva da realidade.

Um realista vai nos dizer outra coisa, ele vai nos dizer que, além desta realidade contracta, há uma realidade que pertence aos *logoi arkhai*, que regem toda esta realidade, os quais são absolutos, absolutos da realidade. Assim como a lei da unidade, e esta lei é absoluta, ela não depende deste objecto, este é que depende dela. O modo de proceder unitário tem uma realidade universal, porque os universais, fora da realidade contracta, têm o seu fundamento real nestas leis. E como estas leis são desdobráveis, são classificáveis, entre elas vamos encontrar, depois, a classificação dos universais *ante rem*.

Como queremos nos colocar, por ora, na posição de aceitar pelo menos o realismo moderado, contentamo-nos em permanecer aqui, mas a discussão em torno deste outro aspecto, da validade da tese platônica e pitagórica, se ela é genuinamente pitagórica, se ela está bem enunciada como anunciam muitos, e se por sua vez encontra validade, tais afirmativas dependem de posteriores análises. Porque nós ainda não estamos com suficiente material instrumental que nos sirva para fazer esta análise, porque esta fase da Matese ainda é sintética.



Para Scot, o princípio da individuação não consiste em

algo negativo, mas em algo positivo, a *entitas* da singularidade, a heceidade, a entidade positiva.

A distinção, que se pode fazer entre a natureza universal e o indivíduo singular, neste é apenas uma distinção formal. As coisas, objectos, portanto, de nossa especulação, apresentam-se como coisas (*res*), como modalidades (*modus*) e como formalidades (*formalitas*), como já frisamos.

Portanto, há *res*, *modus*, *formalitas*. Seis combinações são possíveis quanto às relações entre elas, para realizar-se uma distinção. Temos primeiro *res et res*, a distinção entre *res* e *res*, é a distinção real-física, real-real. A distinção entre *res* e *modus* é a distinção real-modal, a distinção *res* e *formalitas*, é a distinção real-formal, a distinção *modus* e *modus*, distinção modal-modal. *Modus* e *formalitas* nos dão a distinção modal-formal, *formalitas* e *formalitas*, a distinção formal *ex natura rei*, de Scot, a que se dá entre duas formalidades. Esta não é uma distinção entre *rem et rem*, entre coisa real e coisa real, é a que, na mesma coisa, permite ao acto abstractivo captar o que formalmente se distingue de outra formalidade. Mas o aspecto formal abstraído por nós, mas contraído na coisa, tem um fundamento, não só na nossa esquemática noético-eidética, mas também na própria coisa, que embora permita tomar distintamente as formalidades distintas, fundadas nessa natureza, contém-nas contractamente. Esta é realmente a que se deve entender por distinção formal *ex natura rei*.

Não se conhece o singular segundo toda razão do singular, mas apenas intuitivamente. Formalmente, é conhecido segundo a razão do universal ou dos universais. Para Scot, matéria e forma constituem as partes físicas separáveis de uma coisa finita, enquanto a natureza comum e a individualidade são as partes apenas metafísicas, absolutamente inseparáveis por princípio. Assim a matéria e a forma são *res et res*, mas a natureza comum e a individualidade são *realitas et realitas*, *formalitas et formalitas*. Assim, numa coisa, visualizada segundo as diversas realidades, são estas formalmente distintas, pois uma formalidade não é outra. Contudo, não são duas coisas, *res et res*. Este é o ponto importante de Scot, porque a distinção formal não afirma que sejam duas coisas, *res et res*, mas apenas *formalitas*

et formalitas.

São duas formalidades que se distinguem, apenas formalmente, enquanto formas. Entre a matéria e a forma há uma distinção real-real, porque uma pode manter-se separada da outra. Esta matéria deste vaso pode manter-se separada da forma do vaso, quando perde esta forma.

Contudo, a natureza deste vaso, enquanto formalidade, e este vaso não podem manter-se separados, pois este vaso deixaria de ser tal se perdesse a sua forma. A matéria é, portanto, realmente distinta da forma, mas a natureza comum e a individualidade só são formalmente distintas, esta é a conclusão a que chega Scot dentro do realismo moderado.

A matéria é realmente distinta da forma, mas a forma, a natureza comum e a individualidade só são formalmente distintas. A singularidade não é definível universalmente. Pode ser descrita, mas a descrição jamais poderá defini-la, porque a definição é sempre formal. A formalidade, para Scot, é a parte metafísica da coisa.

Remontando ao que já foi tratado, observamos o seguinte:

1.º) fez-se a distinção entre o universal metafísico, *um em muitos*, do universal lógico, *um de muitos*. Vimos que o primeiro é o que damos como *in essendo* na coisa, e o segundo é aquele que apenas atribuímos ao ente. É apenas *in praedicando*. Ora, o que está *em muitos* em cada um é singular, porque todo predicado real de uma singularidade é singular, como tudo o que está numa singularidade, naturalmente se singulariza, e como só existe o singular, o universal, que afirmamos estar *in concreto* neste singular, necessariamente será singular.

A universalidade seria dada pela nossa mente, ela seria meramente lógica, mas o que é *em muitos* é algo que é apto a ser predicado *de muitos*, é algo que admitimos que se repita *em muitos*. O que está neste não é para nós um universal em acto, mas um universal em potência, porque admitimos que ele possa dar-se em muitos do mesmo modo que se dá neste. A nossa mente é

que vai tornar este universal em acto, este universal que é em potência, que está neste, e que poderia estar também em outro. Não este, que está neste, mas pode ser repetido, como este que está neste, em outro. Este universal vai tornar-se em acto pela nossa mente, através de um esquema eidético-noético. Nossa mente vai construí-lo. Por esta maneira de ver, o intelecto é apenas o agente que actualiza o universal, já que sabemos que qualquer existência actual poderá ser apenas singular.

Se nosso intelecto actualiza o universal, estando em acto em nosso intelecto, de certo modo também se singularizaria, de forma que a solução desse problema levado pelo caminho clássico, sempre deixa-nos em estados cada vez mais aporéticos. Distingue-se, por exemplo, a comunidade de a universalidade. A primeira convém à natureza das coisas; a universalidade convém, por si, à natureza das coisas. Portanto, a comunidade se dá na natureza das coisas, a universalidade convém apenas sob o seu aspecto universal, sem ser aquela que está singularizada na coisa, de forma que, de qualquer maneira, aqui surge outra aporia.

E deste modo, examinando a doutrina do realismo moderado, que consideramos certa, bem fundada, e que pode ser justificada, e o foi por nós de modo apodítico, é preferível ao conceptualismo e ao nominalismo. Contudo, ela não deixa de pairar dentro de aporias, que não têm sido solucionadas pelos seus defensores, senão num ou noutro ponto, não porém, suficientemente para garantir a vitória que o realismo, necessariamente, deverá ter, e que merece ter. Porque, de qualquer forma, o universal, no realismo moderado, passa a ser apenas algo construído pelo intelecto, que tem um fundamento *in re*, que encontra, na coisa, algo que lhe dá suficiente testemunho para dizer que ele tem algum valor. Então veríamos que o que é construído pelo intelecto é apenas uma abstracção, que ele generaliza, que ele universaliza, daquilo que se dá nas coisas, e que nas coisas se repetem, de maneira que a causa eficiente da universalidade seria dada pelo intelecto.

Este é que daria a universalidade às coisas. Ora, o realismo moderado chega até aqui. Quanto à resposta à pergunta se tais universais, construídos pela nossa mente, são

algo *ante rem*, antes desse nosso trabalho intelectual, separado das coisas, às quais apontamos essa universalidade, se essa universalidade tem uma realidade fora dessas coisas, cabe a resposta, uma resposta especial, e a resposta do realismo exagerado é a seguinte: há uma realidade outra que a realidade eidético-noética do homem para dar fundamento às universalidades. Qual é essa realidade? Foi essa pergunta que permaneceu, e a essa pergunta a Matese terá de responder.

Mas tal problema não poderá ser solucionado sem resolver-se o seguinte: a realidade dessa universalidade, fora da nossa mente, será uma *entitas* ou não? Conseqüentemente, antes de se resolver o problema se há um universal *ante rem*, temos de examinar o que realmente entendemos por *entitas*, e, conseqüentemente, o que é ente, o que tem *entitas*, aquilo ao qual se pode predicar a entidade. Portanto, vamos examinar a entidade, a *entitas*, o ente e suas divisões, para podermos, depois, ter material suficiente para examinar não só esta controvérsia dos universais, como outras.

CAP. 12

ANÁLISE DE TEMAS DO REALISMO MODERADO

Também é possível explicitar o ser pela noção de nada. Ser é tudo quanto ao qual podemos postular um predicado positivo. Portanto, o ser afirma-se em oposição ao nada, que nega e não se positiva. Ora, demonstramos que o nada afirmado contém contradição formal intrínseca, porque exclui todo ser fora do intelecto e também todo ser no intelecto. Então podemos dizer que ser é tudo quanto ao qual não se pode predicar contradição formal intrínseca.

Se nada é o que ao qual se postula contradição formal intrínseca, ser será o inverso; tudo quanto ao qual não se pode predicar contradição formal intrínseca. Então, onde não houver contradição formal intrínseca, haverá ser. Ente é tudo ao qual não repugna ser.

Se tomamos qualquer coisa, e não havendo repugnância para afirmarmos que é ser, como consequência é um ente. E em que consiste esta repugnância? Esta repugnância consiste no haver uma contradição formal intrínseca. Não havendo, não repugna o ser. Ao quadrado-redondo repugna o ser, porque se é quadrado não é redondo, pois se afirmamos que é quadrado, negamos que é redondo, se afirmamos que é redondo, negamos que seja quadrado; o quadrado-redondo é algo que inclui contradição formal intrínseca. Então, necessariamente, é nada; não pode ter existência, e é também irrepresentável. Mas a montanha-de-ouro, embora não se dê na realidade, não contém esta contradição formal intrínseca, e por isso ela pode ter uma validade, pode ter uma *entitas*, embora ficcional, por ser ela realmente representável na nossa mente, pois, pela imaginação, podemos construí-la. Ela tem uma realidade ficcional, o que o quadrado-redondo não tem, o que é importante distinguir.

O conceito de ente é um conceito absolutamente simples. Por essa razão, ente não é definível. Nós não podemos reduzi-lo a nenhum gênero próximo, nem a uma diferença específica. Apenas podemos dizer de ente que é o que tem *entitas*, o que se positiva sem incluir em si nenhuma contradição formal intrínseca. Os entes então podem ser: 1º) a) na mente; b) fora da mente; c) na mente e fora dela conjuntamente. Temos, pois, na mente, o ente de razão, e fora da mente o ente real; na mente e fora da mente, o ente de razão com fundamento real, quer dizer, aquele que é, na mente, e também conjuntamente fora da mente; 2º) os entes podem ser essentes e existentes; 3º) infinito e finito, ente *a se* (ou por essência) e ente por participação, como é o ente *ab alio*, o ente por outro, o que pertence ao *contexto Beta*, porquanto o primeiro pertence ao *contexto Alfa*, como já vimos.

Per se é o ser da substância; enquanto *per accidens* é algo que pertence à substância. Ente necessário, o que não pode [não] ser; o ente contingente, o que pode não ser. Podem ainda ser actual e potencialmente, e não esgotamos, aqui, as divisões do ente, pelo menos as maneiras diversas de ser ele concebido, como verificamos no filosofar. Apenas estamos citando algumas para trabalharmos com elas. Quando estudarmos as divisões no ente, veremos quais as válidas, e também uma hierarquia dessas divisões, para sabermos quais são as primeiras, quais as segundas, em torno de cuja matéria há uma grande controvérsia.

O ser existente é o que tem *sistênciā ex*, o que tem verdadeiro e próprio ser, o que está no pleno exercício de seu ser, o que está em acto. O ser essente é o que apenas há, não em seu pleno exercício de ser este aqui (*haec*), que não se separa, porém, do ser, senão quanto ao existir. Todo ente tem algum ser próprio.

Um ser pode ser idêntico a outro nos conceitos, mas pode ser diverso na realidade. Ora, uma coisa deve individualizar-se pelos mesmos princípios pelos quais tem o ser. A quantidade não se individualiza pelo sujeito, como acontece com os accidentes, que também se individualizam pela quantidade. A quantidade individualiza-se pelo *situs*.

Será a heceidade a raiz física das diferenças individuais? Os accidentes têm a sua individuação *in ordinem* ao sujeito? Dependem naturalmente dele? A individuação do sujeito não é o princípio intrínseco de individuação do accidente?

O ser completo do accidente não consiste na eficiência, mas na informação. Os accidentes, inteiramente absolutos, como são os da quantidade e da qualidade, não se multiplicam nunca numéricamente no mesmo sujeito, mas os relativos, sim, podem, algumas vezes, multiplicar-se. Na realidade não pode dar-se aptidão alguma para existir em muitos. Esta é uma tese do realismo moderado. O estar determinado a este, o estar indeterminado para muitos se opõem, contraditória e privativamente. Repugna, pois, ao individual existir em muitos.

O que há de igual em Pedro e Paulo não é dado pelo entendimento. Eles o tem realmente, é uma unidade eidética. Deve-se distinguir a unidade formal da unidade individual. Uma barra de ferro, como ferro, é uma unidade formal, individuada pela quantidade, e em relação à medida tempo-espacial (cronotópica), ou à ordem *situs*, mas é uma unidade formal, que, dividida, enquanto mantém esta unidade formal, reduz-se em outras tantas partes individuadas, não indivíduas.

Aqui, há necessidade de ser distinguido o indivíduo individuado do indivíduo. O indivíduo é, segundo a sua razão formal, aquilo que não pode ser dividido, não pode ser tomado divididamente, porque representa uma unidade não divisível, e o indivíduo individuado é o que é individuado, sem ter em si a razão formal *per se* da sua individuação. Um pedaço de ferro, dividido em pedaços, estes são individuados, sem constituírem propriamente indivíduos, no sentido que constitui, por exemplo, uma célula.

Indivíduo é o que o é segundo a razão formal; ou seja, o que, dividido, implica a supressão de sua unidade formal. Um pedaço de ferro individuado em partes, estas não implicariam a supressão de sua unidade formal. Elas estão individuadas; porém, não se constituem indivíduos simplesmente, pois não há supressão de sua unidade formal; estão individuadas apenas predicamentalmente. A sua individuação é dada pela medida

tempo-espço, pela ordem *situs*, etc., pois dividido em suas partes estas não perdem a sua unidade formal. Por estas razões, a unidade formal distingue-se da unidade individual, e essa distinção não é apenas de razão, mas real-real, real na mente, e real fora da mente.

A unidade formal é incomunicável; ela se repete nos indivíduos. A unidade formal de Pedro é completamente idêntica, na realidade, à unidade individual do mesmo. Mas também é de Paulo, e se distinguem entre si. No entanto, em Paulo repete-se a unidade formal de Pedro, porque a real de Pedro é de Pedro, como a de Paulo é de Paulo, que, neles, estão individualizadas, mas estão, sim, fundamentalmente, não apenas eideticamente, como é o modo de estar em uma mente que a concebe. Note-se que há aqui uma aparente contradição. Em Pedro, a sua unidade formal é completamente idêntica à sua realidade individual. Mas acontece que a unidade formal é idêntica à sua realidade individual. Mas a unidade formal de Pedro não é a mesma que a de Paulo, e por que? Dois termos iguais a um terceiro não são iguais entre si? Por que se a unidade formal de Pedro e a de Paulo são a mesma, não é idêntica a unidade individual de ambos? Neste caso, deve haver uma distinção entre a unidade formal e a unidade individual. O que é incomunicável seria a unidade individual, mas o comunicável, então, é a unidade formal. Neste caso, a tese que a unidade formal é incomunicável não teria nenhum fundamento.

A unidade formal teria que se distinguir da unidade individual, embora não se distinga *in concreto* no ser; isto é, tomado contractamente em Pedro. Formam a mesma realidade de Pedro, mas, formalmente, eles são distintos, por que, do contrário, a unidade individual também deveria comunicar-se, e ela não se comunica, ela não é comum. A unidade individual é de cada indivíduo, é singular, é única, e historicamente irrepitível. Este é o ponto fundamental importantíssimo, que não se pode esquecer se quisermos, amanhã, resolver, como deve ser resolvida, a polémica dos universais, de modo definitivo, sem deixar aporias.

Agora estamos naturalmente tratando ora do ente, ora da unidade formal, ora da unidade individual, ora do accidente,

ora da substância, porque uma ou outra sentença vai se tornar exigível para a compreensão de sentenças posteriores. Pode parecer às vezes que estejamos tratando tumultuariamente da matéria, contudo não é assim. Como não é possível expor a matéria com amplas digressões, somos obrigados a escolher o método sentencioso.



Ora o que existe é singular, e já vimos que o singular é incomunicável; portanto, o que existe, e sendo singular, é incomunicável, e não pode ser comum a muitos. Mas a unidade formal repete-se tantas vezes quantas são os indivíduos que tenham a mesma espécie. Portanto, a unidade formal é comunicável. Não pode ser singular, pois seria incomunicável, e não poderia ser comum a muitos. Se fosse singular, seria incomunicável. Ela, para ser comunicável, não pode ser singular. Para ser ela universal teria que existir, e para existir, singularizar-se-ia. Conseqüentemente, o realismo moderado fica girando sempre em torno dessas aporias, com afirmações seguras, mas sem poder resolver o problema fundamental. Ou seja, ele não pode nem afirmar nem negar um modo de ser outro para os universais, fora da coisa, e fora da nossa mente: uma terceira realidade. Ora, quando preferimos fazer a divisão das distinções a nosso modo, falamos, por exemplo, em distinção real-real, em distinção real-ficcional.

Quando construímos outros tipos de divisões, poderia parecer a muitos que estávamos apenas usando sentidos especiosos, quando a simples distinção real seria suficiente, sem necessidade de repetir esse real-real. Mas justificamos a nossa posição.

Basta que atentemos para o seguinte: Quando distinguimos duas coisas, distinguimo-las como se elas fossem dois termos que comparamos para distinguir, ou são duas coisas, ou são uma coisa (*res*) e um modo, ou uma *res* e uma *formalidade*, ou dois modos, ou um modo e uma formalidade, ou duas formalidades. São as seis combinações de que já tratamos.

O que existe é singular e, portanto, incomunicável,

como dissemos, a muitos inferiores; o formal é o que se repete tantas vêzes quantas são os indivíduos da mesma espécie. Portanto, existe alguma coisa que não se repete, que é incomunicável, e o que se repete, que é comunicável, é o que é comum a muitos, que se dá em muitos.

Se permanecermos dentro desses dois conceitos, teremos mais facilidade em esclarecer o problema do irrepetível e do repetível. Os nominalistas mais conseqüentes afirmam que as palavras só são universais, em sua significação, e alguns chegam a afirmar até que os conceitos são universais em sua representação. Neste caso, a repetição, que é o que dá o caráter de universalidade, está apenas na nossa mente. Tais nominalistas confundem-se com os conceptualistas, sobretudo se eles aceitarem que os conceitos são universais em sua representação, como já tivemos oportunidade de examinar ao estudarmos os nominalistas e os conceptualistas.

A natureza não tem essencialmente unidade comum, porque se ela tivesse, diz Suarez, ela não poderia converter-se num singular. Se a natureza converte-se em singular, ela não pode ter, na sua essência, uma unidade comum. Se a antecedesse apenas uma matéria prima, puramente tal, e absolutamente simples, a heterogeneidade dos singulares seria impossível. A conclusão que se tira é que sem a díada é impossível a heterogeneidade. Temos, portanto, que encontrar o *logos* da díada para compreender a heterogeneidade. É ao que nos leva o pensamento também de Suarez. Outra passagem do mesmo autor, e de grande importância, refere-se à matéria que estamos agora examinando. As ciências não tratam só dos nomes e de nossos conceitos formais, mas tratam directamente das coisas ou dos conceitos objectivos. Nós já estudamos os conceitos objectivos; por conseguinte, embora a denominação de universalidade aplique-se às coisas em função dos conceitos, contudo, as coisas, as quais denominamos assim, são reais e existem no mundo real, diz Suarez.

Note-se bem: a denominação de universalidade aplica-se às coisas em função dos conceitos, e estas coisas são reais e existem no mundo real. Ora, já está estabelecido por Suarez que a universalidade não pode ter uma existência singular.

A unidade formal distingue-se da unidade universal pelo seguinte: a unidade formal é fundamental, é fundada nas coisas, enquanto que a unidade universal é intencionalidade, é intencionalmente fundada na mente; a primeira, como vimos, dá fundamento e realidade lógica e ontológica à segunda.

O que convém essencialmente a algo, convém-lhe sempre, sem que lhe possa convir o seu oposto. Nada em absoluto convém realmente à natureza, senão o que pode convir-lhe, enquanto existente em algum indivíduo, o que é uma postulação do realismo moderado.

O ser da essência não se pode conceber como real se ao menos aptitudinalmente não inclua relação à existência. Portanto, se esta unidade não pode convir à essência, enquanto existente, tampouco lhe convém enquanto apta para existir, porque se não existe, senão enquanto individual, tampouco é apta a existir senão enquanto é individual. Logo não lhe convém realmente, de modo algum, naquele típico modo de raciocinar de Suarez. Nenhum predicado contingente, inclusive os negativos, convém às naturezas comuns, a não ser por razão dos indivíduos, ou nos mesmos indivíduos, ou por razão do estado que têm na mente. A natureza comum só se distingue realmente dos indivíduos apenas mediante o entendimento; portanto, não pode ter em si mesma unidade real alguma, que não tenha nos indivíduos, a não ser por meio do entendimento. Estes são dois pensamentos também de Suarez. A unidade real segue-se ao ser. Se a natureza não tem em si mesma entidade distinta da entidade dos indivíduos, tampouco pode ter unidade real, distinta da unidade dos indivíduos.

E para finalizar esta parte, a humanidade só existe, enquanto existe uma humanidade individual. A humanidade seria apenas aptitudinalmente uma forma em uma mente, já que seria impossível ser absolutamente nada. Necessariamente, em uma mente, ela antecede ao homem, já que a humanidade, como forma eidética, não poderia ser um mero nada, nem poderia existir, porque, então, seria singular, e como entidade universal só pode existir numa mente, como se provou.

CAP. 13

O REALISMO MODERADO (CONTINUAÇÃO)

Há, sem dúvida, uma semelhança entre Pedro e Paulo. Qual o fundamento dessa semelhança? Dizemos que tanto Pedro como Paulo são seres humanos, mas a humanidade de Pedro, como a de Paulo, dão-se *in concreto*, em Pedro e em Paulo. A universalidade de Pedro ou de Paulo, enquanto apta a comunicar-se a muitos, é concreta neste ponto, porque pode ser comum a outros, João, Antônio, etc.

De maneira que a universalidade abstracto-noética *humanidade* tem o seu fundamento nessa concreção. Esta é, em linhas gerais, a posição do realismo moderado.

A água não é uma possibilidade do hidrogênio, nem do oxigênio enquanto tais, considerados isoladamente, mas a possibilidade de uma possível combinação, segundo determinado *eidos*, e dentro de determinadas circunstâncias. A água é, assim, aptitudinalmente, uma possibilidade das possibilidades dinâmicas e cinemáticas de seus elementos. Naturalmente, segundo determinada reciprocidade, que é uma relação de adveniência, segundo uma causalidade, na relação de *enérgeia* (acto) e *pathos* (potência).

A unidade e aptidão para existir em muitos (*in multis*), que é do *logos* da universalidade, convém, realmente, à própria natureza, apenas por meio do entendimento, do contrário a natureza terá universalidade, com anterioridade à operação do entendimento. A unidade de universalidade não existe, mas unicamente é pensada. Assim se colocam aqueles que negam uma anterioridade à universalidade. Dentro deste pensamento, propõem-se os seguintes argumentos: a unidade de universalidade terá realidade ou nos indivíduos, ou em si

mesma. Não a tem nos indivíduos, porque, então, estaria individuada, determinada; nem a tem em muitos e em todos simultaneamente, porque a coleção não existe em cada um individualmente. Em todos a humanidade não poderia estar, pois é de cada um, e ela se multiplicaria numéricamente; nem apenas em si mesma, porque então a humanidade se singularizaria.

Como conclusão, o ser universal só convém na mente. Mas o que convém essencialmente, primária ou secundariamente ao que é superior, convém por igual ao inferior. E já que à natureza superior não se pode acrescentar nenhuma propriedade, por razão do inferior, cuja propriedade esteja em contradição com a essência, com as propriedades que lhe convém essencialmente, já que não podem estas separar-se daquelas, nem esta pode permanecer em pé, em compatibilidade com propriedades contraditórias, o ser universal, portanto, pode convir à mente.

Em suma, as razões são estas, que eles apresentam: a não repugnância a ser em muitos não é bastante para dar unidade de universalidade, uma realidade em si mesma. Ela pode não repugnar, e haver igualmente em muitos indivíduos; ou seja, não há repugnância alguma que a um indivíduo haja outro indivíduo semelhante, mas isso não quer dizer que haja unidade nessa unidade de universalidade. Outra é a que dá razão à mente, já que não a confundimos com a unidade formal, que é nos indivíduos, que é singular, o *eidós* concreto.

Por não haverem compreendido nitidamente este ponto é que os nominalistas de todos os tempos julgaram que a unidade formal é a unidade de universalidade, é *eidós concreto*, o *eidós universal*. Quiseram reduzir os conceitos apenas a palavras, termos, como aconteceu com os *terministas*, ou com os verbalistas modernos. Mas a verdade é que a ciência se ocupa realmente dos universais, e não dos singulares, não porque se ocupe dos nomes comuns, como eles pensam, mas, sim, porque trata dos conceitos objectivos comuns, que não se distinguem na realidade dos singulares, distinguem-se, contudo, pela razão.

A unidade e aptidão para existir em muitos, enquanto

necessárias para a razão da universalidade não convém realmente à própria natureza, a não ser por meio do entendimento. Portanto, a universalidade lhe convém da mesma maneira, ou seja, pelo entendimento. O universal físico é a natureza universal tal como existe nas coisas, é o *eidōs concreto*.

O universal lógico é universal em acto, que resulta da operação do entendimento, o universal em acto, sob a razão do universal, chamado de metafísico, e sob a razão de predicado. Será, então, chamado de dialéctico ou lógico, como alguns preferem. Alguns universais, que se referem à espécie especialíssima, aqueles aos quais correspondem indivíduos reais, como *homem, cavalo, casa*, etc., são generáveis e corruptíveis, e só por meio de geração comunicam-se aos indivíduos.

Gênero é o que a modo de potência é apto a constituir a espécie. A diferença o que, a modo de forma ou acto, contrai e divide o gênero, e constitui a espécie. A espécie, por sua vez, compor-se-á dessa diferença, junto ao gênero. Propriedade é o que advém essencialmente à espécie, por razão da mesma. São idéias gerais, já examinadas, mas que convém nunca esquecer.

Não há muitas espécies pelo fato da mesma ser significada por muitos conceitos. Pode haver variância de conceitos, mas estes representam, têm representações da espécie, embora às vezes uns sejam mais precisivos do que outros, e sabemos que se dá essa variância no pensamento humano.

Ora, as espécies só são possíveis enquanto há espécies especialíssimas, espécies individuais, porque só existe a espécie enquanto existe uma espécie individual. As espécies posteriores, que seriam gêneros, estão fundadas nesta realidade.

O gênero e a diferença devem distinguir-se de algum modo na própria realidade, porque, do contrário, a espécie não se delinearia.

O universal reflexo é realíssimo, enquanto se refere ao que representa, embora o modo pelo qual representa não

corresponda ao que é a coisa em si mesma, e de real e de representado, ele é real; segundo o que ele representa, não pelo modo pelo qual é representado; ou seja, segundo o que é representado, ou segundo pelo qual é representado.

De maneira que o *universal reflexo* é o universal do nosso entendimento. Ele tem valor, porque se refere à coisa, embora o modo como ele a ela se refira, não seja realmente como a coisa o é em si. A coisa, segundo o modo pelo qual por nós é representada, refere-se ao que é a coisa como ela é, mas a nossa representação não é uma cópia fidelíssima da coisa, mas apenas uma adequação intencional dela, ou melhor, um esquema, segundo o nosso modo e o nosso poder de conceber.

A essência actual, que se dá na coisa, aqui e agora, não é distinta, real-realmente, da sua existência. A existência não se distingue real-realmente dessa essência actual. Esta tese é de Suarez e de Scot, e poderíamos traduzi-la assim: a essência de Pedro está aqui e agora, é o *eidos concreto* que nele se dá. Esse *eidos concreto*, que nele se dá, a sua estrutura eidética, junto com a estrutura hilética, vão constituir a essência de Pedro, constituem a tectônica geral de Pedro. Esta essência não se distingue real-realmente da existência dele, nem a existência de Pedro distingue-se real-realmente da sua essência actual, considerada deste modo.

Esta tese retoma, depois, do essencialismo ao existencialismo, que é nominalista em suas linhas gerais, salvo no existencialismo cristão. Falamos, aqui, no existencialismo ateu, que estabelece que há apenas o *eidos in concreto*, que é idêntico à existência, e sua realidade termina nesta.

O *eidos*, que formamos mentalmente, é um *eidos lógico*, é uma criação do nosso entendimento, fundando-nos nas semelhanças que possam existir entre os indivíduos. Mas cada indivíduo, na sua singularidade, é irrepetível e, consequentemente, único. É de certo modo único, tese de Max Stirner, filósofo anarquista alemão. Agora a diferença que há em relação ao realismo moderado, é que, para este, a estrutura mental que formamos, o esquema, tem um fundamento real, não apenas no indivíduo, mas naquilo que é comum, naquilo

que se dá *in multis*, e que podemos predicar *de multis*. Esse fundamento baseia-se, portanto, no repetível.

De que natureza é esse repetível? O realismo moderado não vai discuti-lo, não discutirá, salvo algum realista moderado, que desconhecemos. Dentro dessa concepção gnoseológica, basta apenas afirmar que aquele nosso esquema mental intencional refere-se ao que é comum *in multis*, o que se dá em muitos, e neste caso, o universal, o repetível, existe secundariamente nos indivíduos, não primariamente. Gera-se em razão dos indivíduos, não primariamente, porque este ser aptitudinal deve-se dizer que não é generável nem é corruptível. Aqui já ultrapassamos o limite do realismo moderado, no seu aspecto genérico, para entrar nas posições mais específicas.

A unidade formal multiplica-se nos indivíduos, enquanto a unidade singular não. Já distinguimos a unidade formal da unidade singular; a formal multiplica-se nos indivíduos, mas a unidade singular não; é de cada um.

A unidade de precisão, que a nossa mente constrói, funda-se na unidade formal. Esta unidade, tomada como uma natureza universal, e ainda de modo absoluto, não é gerada nem criada, nem existente, porque estes predicados levariam a uma *contradictio in adjectis*, se os atribuíssemos à natureza universal, enquanto ela é tomada absolutamente. A discussão sobre a realidade desta natureza universal vamos mais adiante examinar, depois de passarmos os olhos por todos os postulados fundamentais do realismo moderado.

A unidade universal, para o realismo moderado, está presente apenas formalmente com o seu *logos* e não singularmente.

Então vejamos estes aspectos que são importantes, os quais iremos descrever, porque já nos dão uma relação sintética do problema, embora não nos dêem ainda uma solução concreta.

A humanidade só existe enquanto existe uma humanidade individual (*ex sistere*, dar-se fora de suas causas).

Sem a humanidade individual, ela seria apenas aptitudinalmente uma forma, em uma mente, já que seria impossível ser absolutamente nada. Necessariamente, há uma mente que antecede à do homem, porque se a humanidade há, ela não era absolutamente nada, mas algo numa mente que antecedia à do homem, já que este começou. A humanidade, como forma eidética, não pode ser um mero nada, e também não pode existir, porque, então, seria um singular, e neste caso, sendo singular, não pode ser uma entidade universal. Já que esta só pode existir numa mente, necessariamente tem de haver uma mente para conter a humanidade, em seu sentido universal. Neste caso, a única realidade que teria de tê-la, necessariamente estaria fundada em uma mente distinta da nossa.

Sem dúvida, é fundado nestes argumentos que Sto. Agostinho demonstrava a necessidade da existência de Deus, que é, nas religiões, o referente ao Ser Supremo, primeiro princípio de todas as coisas na Filosofia, o qual é a mente que conteria os universais, porque estes só podem dar-se numa mente.

Os universais não se dão realmente separados, subsistentes de *per sí*, argumentam alguns defensores do realismo moderado, porque seriam necessariamente singulares individuais. Por sua vez, *homem*, se está separado, não estaria intrínseca e essencialmente nos homens. Os homens não teriam intrínseca e essencialmente esse universal, porque ele se daria separado. Se é universal, deveria estar intrínseca e essencialmente neles, já que esta propriedade é essencial para o que se quer afirmar como universal.

Não poderia estar simultaneamente separado e intrínseca e essencialmente neles, porque esses extremos são contraditórios. Os universais não têm entidade própria, unidade real, distinta dos seres singulares. Se assim fosse, *homem* seria algo distinto real de Pedro e Paulo, e como não se pode fazer uma distinção real-real, senão entre entidades reais, definidas e determinadas, seria o *homem* distinto realmente dos homens, crítica que se fez à concepção platônica. Não poderia, portanto, existir, simultaneamente, neles, estar neles, e estar fora deles.

Esta doutrina, que afirma tal realidade, é atribuída a Platão por Aristóteles, mas sem fundamento. Platão conhecia esta crítica antes de Aristóteles fazê-la, e já a havia refutado. Se tais idéias estão na mente divina, como propõe Sto. Agostinho, pode-se acrescentar que, caso elas não estivessem lá, não impediria tal coisa que concebêssemos os universais. Nós poderíamos concebê-los, e somos capazes de definir e até de precisar o seu conceito. Quer dizer, se não estivessem, poderíamos chegar ao conceptualismo. O conceptualismo tem a sua faixa verdadeira, quando afirma que podemos chegar à construção de universais pela mente. O realismo moderado vai afirmar que, além disso, têm fundamento *in re*. O realismo também é verdadeiro.

Agora vamos prosseguir com o pensamento alheio. Scot admite apenas um universal aptitudinal, ou em potência, que está, remota ou pròximamente, segundo os casos, nas coisas. Quer dizer, as coisas conteriam, dentro de si, a aptidão de ser isto ou de ser aquilo, segundo as circunstâncias (segundo a sua dinamicidade e a sua cinematicidade).

É mister distinguir universal em acto do universal em potência. O universal em acto não pode existir nas coisas, já que o que existe num ente determinado e singular é singular. Então o universal em acto não pode existir. O universal, enquanto universal, só se dá nas coisas pelo entendimento, e este é um universal em potência, que é um universal formal, *indiviso in se*, mas comum a muitos.

Entre comunicável e incomunicável não pode haver termo médio. A natureza é comunicável, já que pode estar em muitos, portanto, multiplica-se numéricamente. Esta aptidão lhe convém real e essencialmente. Esses universais são realidades significativas, apontadas por palavras e por conceitos comuns. Para os nominalistas, tais universais não têm realidade, porque só há coisas singulares.

Se a natureza não tem, na realidade, universalidade alguma, nem se distingue realmente nos indivíduos, então nada corresponde aos termos comuns em seus conceitos, a não ser os singulares. Neste caso, seria impossível haver uma ciência das

coisas comuns, mas só poderia haver uma ciência dos termos. É ao que alcançam, inevitavelmente, os nominalistas. Contudo, a universalidade, como já vimos, está na nossa conceituação, e com fundamento *in re* nas coisas.

Tal não exige que a uniformidade formal não possa adequar-se à unidade individual, como querem os nominalistas. Ela pode. Se não pudesse, seriam impossíveis a Lógica, a Matemática, a Ontologia, a Matese, e seria impossível a ciência de qualquer espécie.

A razão de universalidade, enquanto tal, consiste na unidade e na comunicabilidade; a unidade formal multiplica-se nos indivíduos sem dúvida, individualiza-se neles, que é o *eidos in concreto*. A unidade formal é uma no indivíduo, singular nele. É ela que fundamenta a unidade universal, que é *noético-eidética*, e se refere à primeira, que se dá nos indivíduos, tomando-os pelo que eles têm de comum. A unidade universal existe na mente, e como tal não se dá nas coisas. Nestas se dá a unidade formal *in concreto*.

A unidade universal, que se dá na mente, é uma unidade de razão. Ora, não há contradição em que uma unidade de razão *indivisa in se* enquanto tal, possa dividir-se segundo a realidade, porque, aqui, não há oposição contraditória. Assim todos os homens são um só homem na razão específica, que é uma unidade universal noético-eidética, um *ens rationis*. Não estão os homens divididos no conceito de homem, enquanto esquema noético-eidético, o que é indubitável. A unidade de homem, enquanto universal, realiza-se na mente, pois tal unidade universal é indivisa, enquanto esquema eidético-noético. Portanto, o conceito de homem não é comunicável enquanto tal, mas a unidade formal é comunicável por contração a muitos indivíduos, enquanto o conceito é comunicável por abstracção.

Vimos que existe um universal *in concreto*, que é o universal, que está na coisa, o *eidos* da coisa, a sua estrutura eidética, e que ela se singulariza na coisa, sem deixar, contudo, de ter algo em comum com outras. Ela, ao singularizar-se, torna-se única, singular e única, mas apenas no seu aspecto histórico, não no seu aspecto formal. O *logos analogante*, que ela

tem com outro ser da mesma espécie, é indubitável, sobre o qual teremos de tratar oportunamente.

Um aspecto importante a salientar é o aspecto aptitudinal do universal. O exemplo da água torna a servir-nos. A água não é uma possibilidade do hidrogênio, nem do oxigênio, enquanto dados separadamente, mas é uma possibilidade do oxigênio e do hidrogênio, dentro da sua dinamicidade, e da sua cinematicidade, que em determinadas combinações numéricas, e segundo determinadas circunstâncias, nos dão aquela, o que vem mostrar um certo *sêmen*, que se dá na natureza, a forma de certo modo, o *eidos* hilético, que é a forma aristotélica, que de certo modo preexiste aptitudinalmente nas coisas, o que é um ponto importante, porque nos facilita a solução desse problema.

Esta aptidão para existir não se dá em um, se dá em todos, porque se nós partimos dos elementos químicos e também das formas que a *Química* pode estabelecer, eles se dão em todos aqueles elementos, que, na sua dinamicidade e na sua cinematicidade, dadas determinadas circunstâncias, poderão actualizar-se *in concreto* numa estrutura eidética, que pode repetir-se, e que se repete. Ora, a nossa mente constrói esses universais, e essa construção nossa tem uma validade, porque se funda na realidade, que nós atribuímos a muitos, quer dizer *de multis*, aquilo que, na verdade, se dá *in multis*, que é o fundamento real do esquema que formamos, muito embora este esquema seja impreciso, e não se refira corretíssima e adequadamente à coisa. Mas pela nossa intenção mental, ele se adequa à coisa, ele diz que a coisa tem, embora não diga *como* é na coisa. Sabemos que se A é um ser, A terá uma estrutura hilética, ou pelo menos terá uma estrutura eidética. O *eidos* de A, embora não possamos precisar em que ele consiste, sabemos que se dá com absoluta segurança.

Ademais podemos saber que se se dá em um ser, antes de se dar não poderia ser um mero nada, mas uma *forma* que se acha numa mente, a qual necessariamente, deve ter antecedido ao homem, pois este não é o primeiro princípio de todas as coisas. Se há o universal, há, portanto, uma mente, já que aquele não pode ser senão numa mente.

E como há *eide* que as coisas *repetem*, e porque as coisas *repetem eide*, há uma mente que antecede tudo, na qual se davam e se dão, desde todo sempre, todas as *formas* possíveis, do contrário o nada absoluto seria princípio de ser, o que é absurdo.

CAP. 14

DA SINGULARIDADE E DA INDIVIDUALIDADE

Se a precisão não se dá na realidade, nem convém à natureza em si mesma, mas somente por meio de entendimento, tampouco a unidade pode convir à natureza em si mesma, se prescindimos do entendimento. A natureza não prescinde, ou se separa de todas as diferenças, senão por obra do entendimento, porque ela se dá *in concreto*. A natureza, considerada em si, o é em virtude do entendimento.

Ora, nada pode convir, próxima e imediatamente, a uma natureza, enquanto é tal natureza, se não lhe convém também essencialmente. Do contrário, tudo quanto convém contingentemente a uma natureza comum, convém-lhe em virtude do estado de individuação que tem na realidade, ou do de separação, que tem por meio do entendimento.

Todo predicado, que se afirma imediatamente de uma natureza comum, não por razão dos indivíduos, convém a si mesmo.

O predicado pode ser de duas espécies, o que convém, precisamente, enquanto tem razão formal, como no ser animal racional o ser capaz de admirar-se, etc. Tal espécie de predicado diz-se, com toda propriedade, que convém à natureza em si e essencialmente, precisamente por ser tal natureza; e segundo, os predicados, que convêm à natureza *em si*, não por razão de precisão, separação, porque os delimita a partícula em si, mas que convêm, portanto, segundo o estado que têm no entendimento.

efect, porque um é o seu conceito, mas porque o objecto é um.

A natureza considerada em si, e com anterioridade aos indivíduos e à operação mental, é a natureza *ante rem*, sobre a qual discutiremos. De antemão não pode convir-lhe a unidade numérica; ela não pode ser numerada. Ora, na realidade que tomamos, só há singulares, e, nestes, nada há realmente distinto deles, numa natureza realmente existente. Não pode dar-se realmente aptidão para existir em muitos. Esta é uma das teses apresentadas por Suarez, porque, diz ele, uma natureza realmente existente seria uma natureza singular; conseqüentemente, ela não tem realmente aptidão para existir em muitos.

O que convém à natureza, convém de três formas: 1) como existente nos indivíduos; 2) como existente no entendimento; 3) como existente em si mesmo. Em *si mesmo* significa conveniência essencial intrinsecamente à natureza, e não em virtude de qualquer estado de consumação ou de precisão, ou de abstracção. O que convém a uma natureza em si mesma essencialmente, convém-lhe sempre. Portanto, convém-lhe como existente nos indivíduos.

Comunicação é acção ou a realização correspondente de tornar comum algo a muitos.

Comunis, em latim, vem de *cum* e *moenia* (muralha, de onde *munus*, cargo, função, desempenho). Diz-se *communis* aos que tinham os mesmos muros, as mesmas muralhas, ou as mesmas funções comuns, os mesmos cargos. Comum, pois, é o que é de muitos, o mesmo que muitos têm ou são.

A comunicação, tanto a extrínseca, como a comunicação intrínseca podem apresentar graus, já que sabemos que a comunicação é uma qualidade, e está regulada naquele predicamento. A comunicação dos superiores, segundo uma abstracção da razão, é o que se chama comunicação de razão.

O ser, considerado enquanto unidade e singularidade, é incomunicável, mas enquanto é parte de um todo, comunica-se no todo, pois a parte comunica-se no todo. Contudo, há algo na parte que permanece em sua singularidade incomunicável,

muito embora sofra virtualizações nas suas possibilidades de ser, na sua dinâmica, que pode estar obstaculizada. Como acontece com as partes de um ser vivo, é mister, portanto, considerar-se a comunicabilidade, como também a incomunicabilidade, segundo os pares de contrários, obedientes à lei da diada.

Incomunicabilidade quer dizer a qualidade de não ser comunicável; ou seja, de não ser comum a muitos. Neste caso, podemos ainda distinguir o aspecto positivo, e o aspecto negativo da incomunicabilidade. A singularidade é incomunicável afirmativamente, porque é singular. E negativamente, porque sendo singular, não poderia ser, simultaneamente, e sob este aspecto, a mesma de muitos. Portanto, singular é unidade enquanto ela mesma, e enquanto tal não é comum a outros entes. Vê-se claramente que o conceito de incomunicabilidade não é apenas negativo, mas é também positivo. Pois afirma e também recusa o que não é ele, o que seria formalmente contraditório a ele, o que é uma maneira também matética e dialéctica de se conceberem os conceitos, já que todos podem ser virtualizados, tanto pelo aspecto afirmativo como pelo aspecto negativo. Conseqüentemente, poder-se-ia tirar uma conclusão, como alguns o fazem, que só a incomunicabilidade é princípio da individuação, o que não é.

A incomunicabilidade só é princípio de individuação enquanto se refere ao que é singular, ao que é afirmativo, e não enquanto ao que é negativo, porque os negativos só podem ser princípios de negação, só poderiam ser de incomunicabilidade. O positivo é princípio de positividade, o negativo é princípio de negatividade, de maneira que não se pode dizer assim, de modo total, que a incomunicabilidade é princípio de individuação. Ela é, em termos, porque, pròpriamente, o que caracteriza a individuação é a singularidade. A incomunicabilidade é mais uma propriedade da individuação. O ser indivíduo, enquanto tal, pela sua singularidade, enquanto singular, tem a propriedade de não ser comum, porque se ele fosse comum, estaríamos em contradição, porque, simultaneamente, ele seria ele mesmo, e outro que ele mesmo, o que não pode ser. Portanto, não se pode

dizer que a incomunicabilidade seja princípio de individuação, como alguns disseram, a não ser daquele modo que propusemos; mas isto mesmo não serviria, porque estaríamos usando uma propriedade, e transformando-a em princípio do ser que seria portador da propriedade.

A propriedade, como acidente, não pode ser princípio da essência. A propriedade, que decorre, é um efeito formal, ou accidental de ser. Nunca poderemos admiti-la como sendo princípio da própria espécie.

Também podemos considerar o *eidōs* segundo a sua comunicabilidade, e segundo a sua incomunicabilidade. Assim, a forma, enquanto está neste ente, é incomunicável a outros, enquanto tomada na sua existência actual neste ente, não quanto ao *logos eidético*, pois este pode ser comunicado, e ela pode ser comum em outros, repetindo-se a sua ontologicidade, não a sua onticidade.

Se o que se afirma é positivo, seu princípio terá de ser positivo. Se a individuação é positiva, a incomunicabilidade, enquanto negativa, não pode ser princípio daquela. A natureza concreta de uma coisa não é universal e abstracta como ela o é para o entendimento. O idealismo é que postulou que a natureza concreta de uma coisa seria, na coisa, como ela é no nosso entendimento.

O ser existente é aquele que existe fora das suas causas, que tem real actualidade, que está no exercício pleno de si mesmo, na sua actualidade e na sua potencialidade. É, portanto, singular, já que nada pode ser termo de acção das causas, ser capaz de existência, senão o que é singular. Portanto, o indivíduo é um ente que não pode, pela mesma razão, ser dividido em muitos.

É um, é singular em toda a sua razão, e não é comunicável a muitos, nos quais poderia ser dividido, os quais fossem, por exemplo, de onticidade igual à dele.

Como consequência, se toda individualidade é unidade, nem toda unidade é individualidade. A barra de ferro é apenas

individuada, e só analógicamente poderíamos chamá-la de indivíduo.

Muitos erram ao julgar que a individuação consiste apenas na diferença numérica. Não; a individuação é algo real, objectivamente na coisa ou, então, é apenas um ente de razão. Se é real, deve haver na coisa realmente o que a individue. Deve haver um princípio de individuação, e este princípio deve ser intrínseco, algo deste fato determinado e singular, e que só pode ser predicado dele, e de nenhum outro, porque, do contrário, não o individualizaria na sua singularidade. Ora, o que individualiza uma coisa tem, portanto, de ser intrínseco a ela. E nada há mais intrínseco que a sua própria entidade, seu próprio ser, tomado completamente, na sua tectônica, nas suas estruturas hilética e eidética.

A individuação não nega a realidade da universalidade, porque o fato de um ente ser individual não impede que possua em comum alguma coisa com outro. Negar a universalidade, fundando-se na individualidade, revela confusão entre os princípios de singularidade, o princípio de individualidade, e o fator de universalidade, o qual, na verdade, é a forma.

Esta confusão fazem-na nominalistas, existencialistas modernos, assemelhando-se ao que já foi feito no passado; ou seja, a confusão entre o princípio de singularidade e o de individualidade com o fator de universalidade, que é o *eidos*, que é a forma. Esta confusão é alcançada hoje como uma pseudo-glória da filosofia moderna, mas, na verdade, não passa de um exemplo de deficiência paleo-filosófica. Em suma, o que individualiza uma coisa é a sua própria entidade, seu próprio ser, o que é o ser aqui e agora, o que não é aceito por quase todos.

Um ente, que é indivíduo sob um aspecto, pode não ser sob outro aspecto. Portanto, chama-se individuação a acção que consiste em individuar determinada coisa, quando ela é tomada de modo a ter o carácter de indivíduo. Caracteriza a individuação o haver, na coisa, certa incomunicabilidade, como a de Sócrates. Há a indivisibilidade, segundo a mesma razão, a distinguibilidade, o ser distinto de qualquer outro e não ser

outro que si mesmo, e há a irreductibilidade, o não se reduzir ao gênero nem à espécie, pois o gênero e a espécie nele se dão. Sócrates, enquanto Sócrates, não se reduz ao gênero animal, nem à diferença específica racional, e possui, ainda, uma diferença absoluta, que é a sua singularidade, considerada em sua incomunicabilidade, que é a unicidade, o único ser, que é ele mesmo. De modo que o suposto se individualiza pela subsistência, mas a individuação da mente não se toma da mera subsistência, ou da sua natureza.

A subsistência individualiza o suposto, mas este, em sua informação, como entidade completa, constituindo a natureza do ente, é que individualiza este. Portanto, a *entitas* deste ser, o seu *plethos*, contém a sua natureza; esta contém o seu suposto, e este contém a sua subsistência. Daí este esquema: a subsistência, o *hipokeimenon*, funda a base, o *suppositum*, suposto, e este funda a natureza da coisa, e esta, a individuação.

Esta, portanto, é o *synolon*, o todo informado, *indiviso in se et diviso ab alio*, mas incluindo, também, a sua natureza estática, dinâmica e cinemáticamente, dentro de todas as suas possibilidades, inclusive as obedienciais, as que ela não actualizará por si mesma, nem pela actualização das coisas da mesma espécie, nem por interactualização das coisas finitas, mas o que obedece a um poder que lhe é sobrenatural, que esteja acima da sua natureza, tema que não podemos examinar aqui. Quer dizer, inclui-se na própria natureza da coisa, a sua potência obediencial, e tudo isso é o constitutivo actual e potencial do indivíduo, e é tudo isto que o funda.

A heceidade de um ente, no pensamento escotista, é constituído da dupla composição da sua natureza universal, e da sua diferença individual. Este ser é *haec*, o ser de Sócrates é *haec*, mas inclui, neste, na sua heceidade, também a sua natureza universal e a sua diferença individual. Inclui a sua espécie e aquilo que o diferencia individualmente de outros entes da mesma espécie; a sua historicidade. A diferença entre Pedro e Paulo não é só a diferença individual de um e outro, mas, também, a entidade da natureza de um e de outro. Distinguem-se, intrínseca e quiditativamente, como duas coisas singulares, até prescindindo-se, mediante o entendimento, das diferenças

individuais.

Só pode haver distinção real entre entidades actuais, enquanto são elas individuais e singulares; portanto, a individuação é um fundamento da distinção real. A individuação de uma coisa não pode separar-se de maneira alguma da natureza da coisa, nem esta enquanto está na coisa. Só pode separar-se mentalmente o que não é bastante para garantir a distinção real, que deve dar-se entre as coisas que existem na realidade, se é uma distinção entre coisas positivas, ou entre uma coisa e um modo real positivo.

A razão da diferença individual, enquanto pode ser concebida como uma razão real e comum, será, também, como transcendente a cada uma das diferenças individuais, pois não se poderá conceber nelas nada que não inclua tal razão, pelo menos aquela razão comum, que se determinará a cada uma das diferenças, não por uma nova composição, mas pela simples determinação do conceito mais expresso e determinado, e assim cessa qualquer ulterior resolução do processo.

O indivíduo, nas coisas finitas, acrescenta algo conceptualmente distinto da espécie, mas Deus, como ontologicamente se concebe, não acrescenta nada, nem conceptualmente, nele. Como Ser Supremo, a sua essência é ser essencialmente existente a sua natureza singular. É assim o Ser Supremo a mais perfeita expressão de individualidade. Podemos concluir, no concernente às coisas finitas, que a razão específica mais a individual vão constituir o indivíduo.

Diferem numericamente os seres que diferem materialmente. Também diferem materialmente os seres que diferem numericamente. Contudo, não é necessário que tudo quanto difere numericamente, difira apenas materialmente; pode diferir também de outro modo. Ora, o indivíduo é o imultiplicável; ele não se multiplica numericamente. O princípio de individuação tem de ser próprio em grau máximo, o um comum a vários indivíduos, simultânea ou sucessivamente.

Em oposição a esta maneira de considerar a individuação e a individualidade, os tomistas apresentaram,

como fator de individualidade, a *materia signata quantitate*, a matéria assinalada quantitativamente, como o propõe Caietanus; em suma, o fator de individualidade seria a matéria determinada pela quantidade. Se assim fosse, seria necessário que em algo se distinguísse essa matéria daquela. Mas tal não é a própria matéria, porque a distinção deve fazer-se pelo acto; nem é a forma, pois esta forma não é mais distinta daquela, porque se torna e se transfere em distinta matéria. Na verdade, a quantidade, que é um accidente necessário das coisas materiais já informadas, por si só não individualiza a coisa, porque o accidente não pode ser princípio de individuação, como já mostramos. Então, por si só, a quantidade não individualiza a coisa plenamente, porque seria mister que se distinguísse enquanto quantidade de outra quantidade para individualizar, o que não acontece: a quantidade aqui, e a quantidade ali. Na verdade, a quantidade, sob o ângulo ôntico, é um fator cooperante da individualização; aceitamos mateticamente, mas não o é sob o ângulo ontológico. Assim, o que individualiza é esta matéria aqui determinada, mas tal matéria já é a que pertence à matéria informada. Portanto, o que realmente individualiza é o composto, a entidade desta coisa, enquanto onticamente considerada.

A matéria assinalada pela qualidade seria melhor um princípio de individuação do que a assinalada pela quantidade. Este aspecto qualitativo também coopera para individualizá-la deste modo. E também faz parte do composto, que realmente a individúa. A quantidade, estando na matéria como accidente, não é accidente daquela, mas do *suppositum*, do composto.

A matéria, por *si* mesma, separada da quantidade, constitui o indivíduo em *si*, incomunicável e um; distingue também aquele em relação aos outros, ou, se não pode dar a distinção, ele, tampouco, poderá dar a incomunicabilidade da individuação. E os seres não materiais também podem ser indivisos, o que prova que não é a matéria o princípio intrínseco da individuação. A matéria, enquanto matéria prima, é mais fator de universalidade do que de individuação, alegam, afinal, os adversários da tese tomista.

Uma forma, enquanto forma, é mais fator de

singularidade do que de universalidade, porque *esta* forma, informada a matéria, vai dar surgimento a *este* ser. Contudo, é mister considerar, tanto a forma como a matéria, segundo uma polaridade: a matéria enquanto matéria prima é fator de universalidade; enquanto esta matéria, deste composto, onticamente considerada, é fator cooperante de individuação; a forma, enquanto forma, ontològicamente considerada, é fator de universalidade.

Distinguindo ambas, onticamente e ontològicamente, como tem de fazer a Matese, a polêmica travada em torno desta matéria revela que a problemática suscitada é apenas temática que provém de uma questão mal colocada. Por isso repetimos que, na Filosofia, não há questões insolúveis, há apenas questões mal colocadas.

Cada coisa individualiza-se por si mesma, e não precisa de nenhum princípio de individuação, senão a sua própria entidade. E a individuação *in concreto*, que se funda na natureza individual. E essa entidade que é o princípio de sua individuação.

A unidade individual, no que ela tem de formal, não pode acrescentar algo positivo real sobre a entidade individual. De maneira que esta própria entidade, na qual cooperam para formá-la todos esses fatores, que constituem a sua tectônica, a estrutura hilética, a estrutura eidética, os *logoi*, leis, que regem qualquer dessas estruturas em seus aspectos específicos e nas suas possibilidades; isto é, a natureza da coisa, considerada estática, dinâmica e cinemáticamente, tudo isto vai constituir a sua entidade, e esta entidade, na parte actual e na parte potencial, enquanto conserva em si a si mesma, constituindo a sua entidade, é o princípio da sua individuação.

Não há um princípio de individuação fora do próprio ser. A individuação de um ser começa no próprio ser, começa na sua individualidade. Não se pode colocar esta matéria de outro modo, pois, do contrário, geramos aporias, como geraram os tomistas, que interpretaram Tomás de Aquino de modo a atribuir-lhe esta doutrina, que nunca foi exposta *ex professo*, e apenas foi apresentada através da exposição de Caietanus, e

passou para o tomismo como genuína do aquinatense. Ela tem seu fundo de verdade, porque, realmente, a *materia signata quantitate* está assinalada pela quantidade, e também pela qualidade, ela é *um* fator de individualidade, não, porém, *o* fator de individualidade, o único fator.

Apenas numa ou noutra passagem, ele fala na matéria como o fator de individualidade, segundo esta determinação. Não podemos, contudo, negar a individuação também em certos seres não materiais, desde que os aceitemos. A individualidade de Deus é inevitável, como mostramos anteriormente. Portanto, pode-se aceitar esta tese tomista apenas *partim*, não *totaliter*.

CAP. 15

DA DIVISÃO DOS ENTES

Um dos temas, onde maiores têm sido as controvérsias, é em torno da divisão dos entes.

É um princípio lógico de que uma divisão é adequada e suficiente, quando não se pode assinalar nada que não esteja contido no que se divide, que não esteja incluído em algum dos membros divisores, os quais devem conter tudo quanto está incluso no que é dividido, e deve incluir segundo uma razão, um *logos*.

Vamos analisar as diversas divisões que obedecem a esta divisão adequada e suficiente, que foram propostas pelos filósofos em uma determinada ordem, alguns considerando, hieràrquicamente, alguns quantos *logoi*, que nelas podemos captar.

A primeira divisão do ser não é a de *substância* e *accidente*, que é uma divisão, na verdade, mais antropomórfica, mais nossa, do que pròpriamente real. Mas, a primeira divisão, que se pode fazer mateticamente, é a entre ente *a se* e ente *ab alio*, o que nos permite a construção dos dois contextos, dos quais já tratamos, o *contexto alfa*, que é o contexto do ente *a se* e dos entes *ab aeterno* que dele decorrem, e o *contexto beta*, que é o contexto do ente *ab alio* (não *ab aeterno* nem *a se*).

O ente *a se* é aquele que desnecessita de outro como seu princípio e causa para firmá-lo. Ele encontra em si a razão suficiente e o princípio em si mesmo bastante para afirmar-se como tal, o que não o tem o ser proveniente de outro, o ser *ab alio*.

Todos os seres, que captamos ou concebemos, podem ser, ou não, *a se* ou *ab alio*, já que *ab nihilum* (provindo do nada) seria impossível darem-se. Verificamos, e nossa experiência nê-lo mostra, que há seres *ab alio*; conseqüentemente, podemos admitir a possibilidade de haver, mateticamente, o ser *a se*, além do ser *ab alio*. Se nem todos os seres poderão ser *a se*, examinemos se todos poderiam ser *ab alio*.

Em primeiro lugar, vamos analisar este tipo de ser. Ora, nem tudo pode ser *ab alio*, porque a espécie só existe no indivíduo, e ademais os indivíduos não têm outro modo co-natural de receber o ser senão o que requer a espécie. Portanto, se todos os indivíduos de um conjunto são de modo que não têm um ser por si mesmos, e por isso necessitam da eficiência de outro, para recebê-lo, também toda espécie estaria sofrendo dessa indigência e dessa imperfeição. A espécie, em seu conjunto, não pode receber o ser de um indivíduo da mesma espécie, porque nada pode fazer a si mesma; logo, deve receber o ser de um outro de outra espécie, e este, por sua vez, será *ab alio* ou *a se*.

Se possui o ser *a se*, então a divisão está completa, mas se o tem *ab alio*, neste caso será necessário que a espécie total de tal ser tenha origem em outro ser superior, já que a espécie não o poderá receber de si mesma. E assim não se poderia ir *in infinitum*, porque, então, nunca haveria o começo de emanção de um ente a partir de outro, nem jamais se alcançaria o princípio da emanção de um ser a partir de outro, nem tampouco se pode conceber, nem é possível, uma coleção de seres dependentes, sem dependerem de nada. Por tais razões, é mister haver um ser por si mesmo, um ser *a se*. Portanto, ser *a se* e *ab alio* dividem adequadamente o ser.

O ser *a se* é um ente improducto, improdutivo, e como tal deverá ser eterno. Ora, o ser eterno terá de identificar-se, existir, e ser possível, porque se ele fosse apenas possível seria possível em outro e, então, seria um ser *ab alio*. Portanto, nele, ser possível e existir têm de coincidir. Nele se dá o ser essencialmente necessário. Não se dá nele a possibilidade da existência.

Ele não pode ser um possível de existir, mas, sim, uma existência actual; ele existe. E esse ser, como se demonstrou na "Filosofia Concreta", é apenas e meramente ser, sem mescla de qualquer deficiência ou privação de ser; é totalmente ser, e simplesmente ser. É essencialmente o que é existencialmente, e demonstrou-se que só pode ser um único, porque, se houvesse outro, esse também seria idêntico ao primeiro, não outro numèricamente que o primeiro, pois, então, haveria, neste segundo ser, o que não há no primeiro, o qual, por sua vez, estaria privado de algum ser, deixando, portanto, de ser o ser que é apenas o ser.

Se há, pois, um ente *a se*, este é, necessàriamente, único. Como um ente *a se* inclui toda espécie de perfeição de ser, se houvesse dois ou mais, haveria, em cada um, perfeições de ser, que não haveria nos outros. Sendo a perfeição de ser a maior perfeição, esta tem de incluir, necessàriamente, todas as outras perfeições de ser; portanto, só pode ser um.

O primeiro ente improdutivo é de suma perfeição e infinito; portanto, poderosíssimo para operar, podendo, pois, produzir todas as coisas que participam, ou possuem o ser, produzindo, conseqüentemente, todas as coisas que possuem o ser, sem que haja nada improdutivo fora dele, tudo é produzido por ele. Mostramos, ainda, na "Filosofia Concreta", que é de suma perfeição e infinito, porque o alcançamos pela necessidade de haver um ser improdutivo mais perfeito que os outros. É infinito, porque o ser, que o é por essência, não pode estar limitado.

Provaremos mais adiante que não pode estar limitado, que é a potência suprema, e mais universal que pode existir, já que é proporcionado à sua perfeição. Incluindo, portanto, em seu poder todos os entes; conseqüentemente, nenhum ser produzido pode haver, salvo mediante esta potência, pois nenhum ente necessário há fora do primeiro, porque é contraditório que um ente necessário possa ser produzido por qualquer potência. O que existe pode também existir, porque prova que pode existir, porque existe. Contudo, o Ser Supremo não estaria compreendido aí, porque nenhuma potência productiva pode ser mais universal que aquela que se *estende a*

todo produzido, e nesta classe não se incluiria o ente necessário, porque este é improdúzível.

Então teríamos, aqui, uma nova divisão do ser produzível e do ser improdúzível. O ser *a se* é um improdúzível e improducto; um ser *ab alio* é um ser produzível. E o ser *ab alio* é o ser produzido. Agora a inversa não é verdadeira. Nós não podemos, por exemplo, concluir que um ser improdúzível seja um ser *a se*, porque seria uma impossibilidade absoluta, como seria uma contradição formal intrínseca, um ser cuja essência constituísse uma contradição formal intrínseca. O círculo-quadrado é um ser improdúzível, e não é um ser *a se*, de maneira que a divisão entre ser improdúzível e produzível que alguns propõem, padece de deficiência por este aspecto. Daí a primeira divisão ser ainda a melhor e veremos mais adiante, que é, definitivamente, a melhor.

É imprescindível haver um ente necessário por si mesmo, um ente *a se*, porque há entes *ab alio*. Que há entes *ab alio* nós o sabemos pela nossa experiência, mesmo que fôssemos a ficção de um outro ser, e também há necessidade de o ser *a se*, pela negação do processo *in infinitum*, que já mostramos ser impossível, já que a espécie não existiria para ser a razão dos indivíduos. Em primeiro lugar, indubitavelmente, existe um ente *a se*, e que este ente é necessário, provou-se também na "Filosofia Concreta", onde respondemos a pergunta *an sit* (se é?) e ainda alcançamos a resposta da segunda questão, *quid sit?* (que é ele quididativamente?)

Provado *a posteriori* que é um ser absolutamente necessário e *a se*, prova-se *a priori*, que não existe outro fora dele, e que ele é o único ser absolutamente necessário, e *a se*. Ora, o ser necessário convém, essencial e primariamente, a este ente improdúzido.

Vamos fazer, aqui, uma distinção entre improdúzido e improdúzível. O quadrado-redondo é improdúzível. O Ser Supremo é improdúzido. De maneira que se nós tomamos a divisão entre improdúzido e produzido, essa divisão se encaixa, é adequada à divisão que estamos fazendo. O ser necessário convém, essencial e primariamente, ao ente improdúzido,

porque este tem de ser necessário, essencial e primariamente. Ora, o ente improdutivo não tem o ente por acidente, nem é composto, nós o demonstramos. A multiplicação numérica, sabemos que se faz pela matéria, ou por relação a ela, não pela forma, pois a forma não multiplica. Tal natureza é essencialmente singular, e uma natureza singular não se multiplica numericamente, porque a sua singularidade é ela mesma, porque, nele, como já vimos, essência e existência se identificam. A singularidade do ente necessário *a se* é por essência. Portanto, a sua multiplicação é impossível *a fortiori*.

O primeiro ente, o ente *a se*, tem de conter, virtual e eminentemente, toda entidade. Toda entidade provém dele: portanto, pode ele produzir qualquer entidade distinta de si mesmo. Neste caso, seria contraditório haver fora do ser primeiro um ente qualquer improdutivo e absolutamente necessário. Portanto, todo ente, que não é ele, é factível, e só por ele, por estar contido eminentemente nele. Consequentemente, todo ente fora dele é imperfeito e finito; e por ser imperfeito, tem de originar-se de outro ente mais perfeito. Quanto ao que tem de perfeição, tal ente é produzível, e não é contraditório dizer-se que é produzível, e, portanto, não há nenhum ente incriado fora dele.

A natureza, que possui o ser por si mesma, é uma realidade totalmente absoluta, e que não tem necessidade de nenhuma outra para existir. Portanto, não pode incluir, em seu ser, uma relação a outra coisa.

A perfeição pode ser virtualizada privativa ou negativamente ou, ainda, positivamente. Privativamente, diz-se do que nada falta de que, por sua natureza, lhe é devido para a sua integridade. Deste modo, há entes perfeitos em sua espécie ou gênero, sem que tal queira dizer que sejam absolutamente perfeitos, no âmbito total do ser. Negativamente se diz daquele ente ao qual não lhe falta absolutamente nada de perfeição.

Positivamente se diz daquilo no qual se encontra toda perfeição, não faltando nenhum, nem privativa nem negativamente.

Ora, o Ser Supremo, como ele o é considerado mateticamente, e que nas religiões é a divindade, mas que, na Matese, é estudado apenas sob aspectos matéticos, contém, de modo eminentíssimo, toda perfeição de ser, sem mescla de não ser, de deficiência, porque não é um ser composto. Portanto, não pode ter mescla.

Conter eminentemente é ter uma perfeição tal, de natureza superior, cujo grau contém os inferiores, não como uma soma dos mesmos, mas por atingir qualitativamente o grau intensista superior. Na estrutura eidética do conceito de criatura, inclui-se, além da perfeição, do que é, o que também não é, porque não é apenas ser. O Ser Supremo contém, eminentemente, a positividade da criatura, não contém, porém, sua privatividade, ou negatividade. O ser da criatura é ser deficiente, pois no que é especificamente, não é tudo quanto especificamente pode ser, tomado senão potencialmente, dentro das suas possibilidades, de modo que a sua positividade é intensistamente sempre menor do que pode ser a sua especificidade em seu grau máximo. Todo ser finito é ser privado de um grau, mesmo naquilo que nele é positivo. O positivo, em sua máxima intensidade de ser, está eminentemente no Ser Supremo, pois este tem de conter o máximo no máximo; caso contrário, o que as coisas são em positividade viria do nada, já que elas são entes *ab alio*, e não entes *a se*.

Outra divisão proposta é a entre ser *infinito* e ser *finito*. Pergunta-se, então, se o ser divide-se adequadamente também em ser infinito e ser finito. O infinito, enquanto infinito, não pode ser conhecido por potência finita. Portanto, nós não podemos, de modo algum, chegar à conclusão que se possa dar um ser infinito, porque não temos meios cognoscitivos para alcançar a infinitude já que a nossa potência finita, e todo conhecimento será proporcionado à potência do nosso conhecimento, e o infinito ultrapassa essa potência.

Este é um argumento comum que se costuma apresentar. Mas uma coisa é captarmos o infinito em sua heceidade, como ele é, como seria em si, e captá-lo por referências noéticas. Vulgarmente se entende infinito e finito

em referência à quantidade. Também se emprega com referência à qualidade. No primeiro caso, o infinito é impossível por razões óbvias, pois não há o infinito quantitativo; no segundo, se a qualidade é tomada predicamentalmente, também é impossível, porque não pode haver um accidente infinito, pois os accidentes não podem ser infinitos, já que são eles dependentes, e seres *ab alio*.

O ente ou é finito ou é infinito, não por razão de perfeição ou por razão de entidade. O ser finito pode ser considerado positiva e negativamente. Positivamente significa que está de tal maneira limitado na entidade e na perfeição; ao contrário, negativamente significa que não implica em si uma perfeição infinita, por mais que não haja contradição de que a possua por outro conceito. Ainda se propõe, na Filosofia, chamar uma espécie de infinitude *secundum quid*, infinitude relativa, a que se pode dar ao gênero e à espécie, conceitos tomados *in indivisibile*, por que nós, quando dizemos homem, dizemos apenas homem, não admitimos divisibilidade, escalaridade, como acontece com conceitos como o de prudência, de sabedoria, etc.

A *humanitas* seria *humanitas tantum*, apenas *humanitas*, seria infinitamente tal, mas infinita na sua quiddidade, infinita *propter quid*, quer dizer, segundo a quiddidade. Neste sentido também se pode tomar o termo infinito, mas é mister que se diga infinito *propter quid*, infinito segundo a quiddidade, infinito quiddidativamente, no sentido desta ou daquela quiddidade. A sabedoria, também tomada assim, pode ser considerada infinitamente. É apenas sabedoria, exclusivamente tal; quer dizer, a sabedoria inclui isso, e tudo quanto é sabedoria. Seria infinitamente tal.

Outra divisão também oferecida, que, na realidade, também divide adequadamente o ente, é a divisão entre *necessário* e *contingente*. Necessário é o ser que existe de tal maneira que não pode carecer de ser. É o ser que não pode deixar de ser; é o ser que não seria possível não ser, o ser ao qual é impossível não ser. São os enunciados mais gerais que se podem dar ao ser necessário.

O ser contingente é o ser que existe de tal maneira que poderia não existir, por que, não existindo, não há necessidade da sua existência. Como o ser contingente é o que exige, para existir, que outro lhe dê existência, como vimos ao estudar as causas, decorre daí que há outra divisão adequada entre ente que existe por si, ente *a se*, e o que existe por outro, ente *ab alio*.

O ser que existe e não existe por outro, e não é conservado no ser por outro, é, pois, um ser necessário, ao qual é incedível, não cedível a possibilidade de não ser; é, conseqüentemente, um ser necessário.

Um ser *a se* é um ser necessário; um ser *ab alio* é um ser contingente. Outros seres, porém, que não têm tal grau de necessidade, são, pois, contingentes, como é o ser *ab alio*, que recebe o seu ser de outro. Estes seres, que recebem o ser de outro, não lhes é contraditório, desde esse ponto de vista, que não existissem, porque, do mesmo modo que recebem o ser de outro, poderiam não receber e, conseqüentemente, não existirem. Entende-se, pois, por ente *ab alio* o ser contingente, aquele que exige uma verdadeira causalidade, uma causa eficiente, para ser; conseqüentemente, é um ser produzido.

Se se alegasse que o Ser Supremo só opera por necessidade, tal implicaria a não possibilidade de seres contingentes. Ora, que há seres contingentes é indubitável, e o que prova que há seres contingentes é a sua caducidade, a sua transitoriedade, a sua corrupção, e também a sua produção. Se o Ser Supremo produzisse seres necessariamente, estes seriam todos necessários.

Outra divisão adequada do ente é a de ente por *essência*, e a de ente por *participação*, pois são expressões equivalentes às anteriores. O ente por participação é aquele que não tem o ser *a se*, e que para ser, necessita de outro que lhe comunique o ser. O Ser Supremo é ente por essência, por que seu ser é *a se*, e não é comunicado por outro. Possui o ser por si mesmo, e em virtude de sua própria essência. Do mesmo modo que não se pode chegar, pelos seres *ab alio*, a uma série infinita, também não se pode chegar a ela por meio de seres por participação. Deve haver, portanto, um participado que seja o primeiro: o ser

por essência, o ser *a se* será o primeiro participado, porque só pode ser um, porque o ser *a se* é um e único, o que já provamos, e ainda o faremos por outros caminhos.

Outra divisão adequada do ente é a que se faz entre ente *incriado* e ente *criado*. O ente *a se* é incriado, o ente *ab alio*, e por participação, é criado, criatura, é dependente; portanto, contingente. A dependência *ab alio* é de certo modo da essência do ser criado, da criatura. Do mesmo modo que só pode haver um ente *a se*, só pode haver um ente incriado, porque, na realidade, ambos se identificam, embora, formalmente, possamos estabelecer uma distinção entre incriado e ser *a se*.

Outra distinção adequada do ente é entre *ente em acto puro* e *ente em potência*. O ser em plenitude de actualidade será um ser que é essencial e existencialmente ele mesmo, que não pode deixar de existir, e que existe na plenitude de si mesmo. O ente potencial é o que ainda não está no pleno exercício de si mesmo, o que contém o que ainda pode vir-a-ser, que contém uma potência. Ora, estas só podem tornar-se em acto graças à eficiência de uma potência activa, da qual recebe o acto, como vimos.

Não se deve confundir o *Meon*, com a potência passiva. À potência activa não lhe corresponde necessariamente uma potência passiva, como julgou Giordano Bruno, porque não é necessário que o agente opere em algo ou a partir de algo. O agente pode produzir algo, e produzi-lo do nada, como o pode o Ser Supremo. O que se exige é que algo possa ser produzido, e esta possibilidade está contida no próprio acto puro, não como um outro modo de ser ao dele, mas como outro que é não ser de qualquer espécie, mas que pode ser criado, não como algo sobre o qual se opera, mas como algo que surge do próprio operar infinito no exercício de si mesmo. De modo que o *Meon* não é um modo de ser, mas o não-ser.

Há uma adequada divisão entre um ente *produzido* e um ente *improduzido*; o primeiro é o que exige o efectivo que o actualize; o segundo é, em seu aspecto lato, o que não exige o efectivo que o actualize, mas o improduzido pode ser ainda actual e não actual. O primeiro é um ser improduzido, que é

sempre um ser *a se*; o segundo é o que não é ser, porque ainda não foi produzido. O *Meon* é improduzido, sem, contudo, poder predicar-se-lhe o ser. O nada, enquanto nada, é improduzido. Desse modo se vê que a divisão entre produzido e improduzido é adequada enquanto se refere ao ente, não, porém, se tomarmos em absoluto os conceitos de produzido e improduzido, já que este último pode referir-se não só ao ser, como também ao não-ser, inclusive ao não ser negativo, ao não ser que é impossível de ser, como o que é eivado de contradição formal intrínseca, como vimos com o exemplo do quadrado-redondo, ou do círculo-quadrado. Então, necessariamente, deve haver um ente que contém toda perfeição possível no âmbito do ser, e este ser é o Ser Supremo.

Deve-se distinguir a *negação* da *privação*. Privação é a falta de uma perfeição determinada: negação, o que não tem a determinação. Assim o infinito pode caber na negação, pode-se tomar negativamente; não cabe, porém, na privação. Privação é ausência da perfeição. Negação implica ausência da privação, enquanto privação é ausência de ser. Negação pode, por sua vez, ser privação de uma afirmação da plenitude. Negar-se a um ser qualquer deficiência é afirmá-lo como plenamente proficiente. Um ser proficiente infinito não é privado de qualquer perfeição, é pleno de ser, nega-se-lhe a deficiência. O Ser Supremo assim, não possui ser deficiente, não é privado de alguma perfeição; é um ser, no qual se presencia todo ser proficiente; portanto, é um ser que é apenas ser sem mescla de não ser de qualquer deficiência, um ser ao qual se nega qualquer privação.

CAP. 16

DO CONTEXTO ALFA E DO CONTEXTO BETA — FINITO E INFINITO

Chamavam os antigos filósofos de *passus entis*, ou *pathos ontikós*, aquele atributo geral, que não é mero sinônimo com o ente, mas que conota ou inclui algo mais que a entidade da coisa. Assim infinito, ou finito. Podemos dizer dele que é finito, ou que é infinito, mas que, conotativamente, é distinto, porque inclui algo que não está contido na conotação do ente, porque nesta não está contido se é finito ou infinito, de maneira que tais conceitos, conotativamente, incluem alguma coisa mais do que o mero conceito de ente.

A negação intrínseca e inseparável de uma realidade tem de fundar-se em alguma razão positiva, porque se a negação intrínseca e inseparável de uma realidade constituísse parte de sua essência não fundar-se-ia em alguma razão positiva. A essência fundar-se-ia em algo negativo, e, neste caso, a negação poderia ser princípio de ser, o que, vimos, é absurdo. Nenhum ente criado pode existir sem dependência, nem a dependência pode dar-se como existente, sem algum termo.

Lembre-mo-nos das palavras de Jeová para Moisés, que em grego seriam: *ego eimi o on*, "eu sou o ser". Dionísio Pseudo-Areopagita, comentando esta passagem, diz o seguinte: "Deus não é de qualquer modo, mas é absolutamente, e livremente, sem limite algum, compreendendo e encerrando em si tudo aquilo que é ser, *ego eimi*, eu sou, *o on*, o ser, o ente, aquele que é, ou como outros traduzem, eu sou quem sou, eu sou o que é".

Diz-se presente o que está ante outro ou em relação a outro, e *adsente* o que é por si mesmo, de *ad sumo*. Suarez propôs que em vez de empregarmos o termo presente para o Ser

Supremo, usássemos *adsente*, de *ad esse*, para indicar o ser presente por si mesmo. A presença do ser do *contexto alfa* é uma *adsência*, enquanto que, no *contexto beta*, a presença do ser seria mera presença. Quer dizer, a afirmação do ser, no *contexto alfa*, será *adsente* e no *contexto beta*, presente. Hermes Trismegistos, nos livros que lhe são atribuídos, admitiu que o Ser Supremo não só estava neste mundo, mas, também, fora dele, sem limite algum, e por isso comparou-o a uma esfera perfeita, cujo centro está em toda parte, e a circunferência em nenhuma, e deu a idéia dessa esfera como símbolo de Deus.

Ora, mais um aspecto importante para nós, que é sobretudo lógico, é sabermos que os futuros contingentes são contraditórios, pois podem dar-se ou não. Temos, aqui, uma perfeita contradição, ou advém o termo tal, ou não advém. João estará, dentro de uma hora, sentado ou não estará. Própriamente, não há potência para o contraditório. Esta contradição é da contingência das coisas. Também não há potência para actualizar-se o *impossível*. Conseqüentemente, também, não há cabimento afirmar que o Ser Supremo é impotente porque não realiza o impossível, ou que ele é de tal modo potente que pode realizá-lo. O quadrado-redondo, afirmara Descartes, poderia realizar-se pela onipotência divina, o que não tem fundamento. Não há potência para o contraditório, por uma razão muito simples: se dizemos que "S é P" e opomos a este juízo outro juízo contraditório, que seria "algum S não é P", estaríamos em face de dois juízos, em que o enunciado de um é necessariamente a negação do outro, porque se queremos nos referir a S, e dizemos que S, ou "os homens são animais racionais", e dizemos "alguns homens não são animais racionais", ou para tomar o sentido universal abstracto, "o homem é animal racional". Deste modo, nenhum destes dois juízos seria verdadeiro, porque o primeiro não o seria por ser verdadeiro o segundo; o segundo não o seria por ser verdadeiro o primeiro, havendo, portanto, perfeita contradição.

Se "homem é animal racional", não há possibilidade do homem não ser animal racional, porque a definição de homem implica animalidade e racionalidade, e se alguém não fôr animal racional necessariamente não seria homem.

Conseqüentemente, não há potência para o contraditório formal, porque não há potência para realizar o impossível. O impossível está em oposição a possível; contudo, nem todo impossível é contraditório do possível. Há possíveis prometéicos, e possíveis epimetéicos; há possíveis absolutos e possíveis relativos, e há impossíveis absolutos não relativos. O centauro é um impossível relativo e não absoluto, mas o quadrado-redondo é um impossível absoluto.

O contraditório não é o que apenas contraria, mas o que contradiz, completamente. O contraditório de possível é o absolutamente impossível, o impossível de modo absoluto, ou o impossível que se funda em contradição formal intrínseca. Atribuir a Deus o poder de realizar o impossível seria contradizê-lo.

Dizer-se que o Ser Supremo, por ser onnipotente, tem capacidade para produzir o impossível absoluto, que inclui em si contradição intrínseca, é um absurdo. Estaríamos contradizendo a sua onnipotência, porque seria afirmar que é capaz de realizar absurdos, de realizar contra as próprias leis, contra a própria regularidade estabelecida pela sua suprema unidade, porque o quadrado-redondo é impossível, devido a que o quadrado nega o redondo, e o que afirma o redondo nega o quadrado. A conjunção é impossível, porque se reduziria a um mero nada. O quadrado-redondo é impossível devido a que o quadrado nega o redondo não seria redondo; seria, portanto, nada. Fazer nada é nada fazer, e conseqüentemente não se exige poder para propor o quadrado-redondo, porque é propor nada, de maneira que a impossibilidade de realizar funda-se na contradição formal intrínseca, no não haver mateticamente potência para o impossível absoluto. Só há potência para o possível, possível normal, prometéico. Quanto ao possível epimetéico é discutível também a possibilidade de efectuação, como a do segundo filho de Napoleão.

O acto do Ser Supremo é puro, porque não inclui em si nenhuma potência receptiva. Como é simplesmente ser, o próprio ser em essência, nada lhe falta em ser; portanto, não tem nenhuma potência receptiva, pois qualquer potência dessa espécie não cabe ao ente *a se*, necessário, mas ao ente *ab alio*, que

é um ente imperfeito, um ente que depende de um ente em acto, enquanto o Ser Supremo, como já se demonstrou, é o ente necessário, o único ente *a se*. Nele não pode haver nem forma nem união, nem matéria, nada, em suma, do que é dependente, pois não seria o ser por essência, o ser perfectíssimo. Dele, portanto, se excluem todas as deficiências. Necessariamente, o acto puríssimo do Ser Supremo contém, eminentemente, forma e matéria; contém, no seu poder, os atributos que pertencem ao *contexto beta*, que não podem ser dados ao ser que pertence ao *contexto alfa*. Se, no Ser Supremo, houvesse também accidentes, estes se distinguiriam, na realidade, da essência divina, ou se distinguiriam real-realmente, ou real-modalmente, o que é impossível, por ser aquele ser absolutamente simples.

Se houvesse um accidente realmente distinto de sua substância, ou ele o teria de alguma causa extrínseca ou da própria essência, mediante a natural emanção dela. O primeiro caso é impossível, pois haveria uma primeira causa outra que o Ser Supremo, da qual dependeria, o que é absurdo, e, ademais, como tal accidente poderia dar-se ou não, o Ser Supremo seria mutável, e se dimanasse dele, afirmar-se-ia, também, a mutabilidade, além de estar em potência receptiva para o accidente.

Outrossim, este accidente estaria *in aliud*, e não haveria, no Ser Supremo, a perfeição suprema de ser totalmente *a se*. Portanto, haveria contradição se, no Ser Supremo, houvesse accidentes. Tudo quanto aquele contém, eminentemente em seu poder constitui a sua essência. Como esta é existente, porque o que não é existente não é essência de coisa alguma, tal eminência é existente, conseqüentemente, nele.

As distinções, que fazemos dos atributos do Ser Supremo, são realizadas por nós, decorrentes da nossa esquemática, o que não quer dizer que se dêem realmente no Ser Supremo, como entidades separadas, e deste modo, nem tudo quanto é logicamente separado, ou separado logicamente, racionalmente, também seja distinto ontologicamente, o seja onticamente.

Os atributos essenciais do Ser Supremo têm de guardar

a mesma identidade, a mesma relação essencial; portanto, são infinitamente no gênero de ente. Ou seja, o ente, tomado logicamente, não é ontologicamente ente, já que se trata de um ente *per se* e necessário, o do ser mesmo por essência. Está demonstrado que o ente essencialmente necessário é a fonte ou a causa eficiente das outras realidades, e que, portanto, ele é um só e único.

Partindo de tudo quanto há, de quanto é feito, do que pertence ao *contexto beta*, ou tudo quanto existe é feito e não é feito, mas nós, por indução, sabemos que há entes que são feitos, entes, conseqüentemente, *ab alio*. Contudo, nem todos os entes poderiam ser feitos, pois sendo uns pelos outros não haveria de modo algum primeiro que fizesse, e o *logos* do fazer não teria fundamento em nenhum dos membros da coleção, não havendo, portanto, naquela, o mesmo *logos*. Conseqüentemente, nem todos os entes são feitos. Um, pelo menos, deve não ser feito, ou seja, improduzido, o que suficientemente vem corroborar as demonstrações feitas por nós anteriormente. Há, necessariamente, um ser *a se*.

O que se faz é feito por outro, pois o que se faz, o feito, o efectuado, o é por outro que ele, do contrário, não seria efectuado. Quando o efeito não iguala a virtualidade da causa, o nome comum a ambos não se pode dizer unívocamente, mas anàlogamente.

Uma causa será unívoca, quando o efeito iguale à virtualidade da causa, e seja da mesma espécie.

As perfeições do efeito têm de estar de um modo mais excelente na causa principal, sobretudo na primeira, porque, do contrário, o mais viria do menos.

Entre efeito e causa pode haver univocidade formal, em algum predicado comum, desde que o efeito não iguale à virtualidade da causa. O efeito, que não iguala a virtualidade da causa no mesmo grau em que depende dela, não tem conveniência unívoca com a mesma.

Uma coisa, produzida por outra, não pode ser idêntica

a esta, porque, então, produziria a si mesma, já que o que produz deve estar em acto, deve ter existência. Também uma coisa não pode ser feita pelo seu próprio efeito, como querem os defensores do círculo vicioso. Se a coleção total das realidades fosse dependente, deveria, necessariamente, depender de outro, o que seria impossível, por não haver nenhuma outra realidade fora da coleção total de causas; seria dependente em seu operar, com dependência própria, como da causa segunda, que depende da primeira.

Referimo-nos, aqui, à coleção total, que depende, segundo a sua totalidade, e adequadamente, não segundo uma parte, como depender, por exemplo, de uma forma, porque é impossível que uma coleção, tomada totalmente, dependa de um ente que a componha, mas, sim, de um ente que esteja fora dela. Como parte, sim, uma coleção pode depender de outra, que nela esteja contida. A coleção total das causas não pode ser dependente, já que alguma deve dar-se fora da coleção das causas dependentes, como já demonstramos, porque, do contrário seria contraditório. Portanto, não podemos afirmar que todos os termos são *ab alio*. Necessariamente, deve haver um ser *a se*.

O que se diz essencialmente da espécie, diz-se de todos os indivíduos da espécie. Também o que não está em nenhum indivíduo da espécie não pode estar na espécie. Se numa coleção, todos os seus membros são dependentes, toda coleção é dependente, assim como basta haver um só indivíduo na espécie, que não tenha o que é essencial daquela, para que o que falta não se possa atribuir mais essencialmente à espécie. Se numa coleção, um só membro não é dependente, mas independente, já não se pode afirmar que a coleção é essencialmente dependente.

Por outro lado, afirmar-se-ia que uma coleção é dependente de algo independente, porque do contrário se negaria a sua própria dependência, já que não dependeria, total e adequadamente, de nada, o que, já vimos, é impossível e contraditório. Não há, porém, contradição em haver causas intermediárias subordinadas, já que não se pode fixar o número de causas entre a primeira e a última, mas a primeira,

necessariamente, tem de ser independente.

A subordinação pode ser essencial ou accidental. A subordinação essencial é a que mantém a relação de espécie para gênero; accidental, a que mantém a relação de acidente para substância. A primeira é necessária, a segunda nem sempre o é. Nas causas subordinadas, as segundas dependem da primeira. Numa série infinita de causas subordinadas, não havendo a primeira, não há causalidade alguma; portanto, a série infinita de causas é absolutamente falsa.

Infinito positivamente significa presença total perfectiva; *negativamente*, ausência de limitação, e de termo limitativo da realidade; quer dizer, que o conceito de infinito podemos tomá-lo *positivamente* e *negativamente*, como, aliás, a recusa da não positividade. Porque, o que afirma, afirma; o que nega, nega. O que está incluído na afirmação é afirmação; o que está incluído na negação, é negação, que são princípios matéticos, que já examinamos. Diz-se que algo é finito, não porque seja isto e não aquilo, mas porque tem seu limite em outra coisa, ou porque existe por causa de outra coisa, ou por que é perfectibilizado por outra coisa.

O ser da existência é o ser posto fora do nada. Não é possível dar-se a existência sem a sua essência, já que não é possível a existência do branco, sem ser branco, pois haveria contradição; conseqüentemente, a existência não pode dar-se sem a sua essência. A distinção, nos seres existentes, entre essência e existência, só pode ser modal, e não real-real. Como poderia dar-se a essência sem a existência? Ou como poderia dar-se a essência sem ser existente? Ora, essência, desde os gregos, é o *pelo qual* o ente é o que é, é o pelo qual uma coisa se distingue, substancialmente, quiditativamente, de outra, o *pelo qual* mostra que é outra que outra. A essência, enquanto emergência da coisa, e princípio radical de sua operação, é o que se chama *natureza*. É muitas vezes confundida com a forma, quando se refere à estrutura eidética da coisa; é confundida com a substância, quando se refere ao que constitui, eidética e hiléticamente, a coisa.

Por estas razões, a essência pode ser distinguida como

essência física, a que constitui a fisicidade da coisa, que é a sua estrutura hilética, e *essência metafísica*, quando tomada apenas formalmente. Como seria a essência da coisa antes da coisa ser produzida? O homem é ser racional desde todo sempre, independentemente de que haja homens. Antes do homem ser, o homem estava em potência objectiva, não subjectiva para ser, enquanto não era nenhuma potência real e positiva que exista actualmente. Tomemos este juízo: "um ser que corre se movimenta". Podemos reduzi-lo a uma verdade eterna "o ser que corre movimenta-se", e esta verdade é verdade de todo sempre, mesmo que não houvesse seres que correm, mas é válida, por afirmar, que se houver um ser que corre, ele se movimenta, porque o correr é uma espécie de movimento.

A essência é pura potência em ordem ao existir. Uma coisa, enquanto existe, existe necessariamente.

Nós sabemos que Aristóteles, ao tratar do Ser Supremo, emprestou-lhe uma potência infinita no sentido de primeiro motor. Esta concepção não é válida; pelo menos não é válida na maneira como Aristóteles a expôs. A potência infinita do primeiro motor não poderia ser infinita, porque, então, esta potência não viria do não tempo, já que uma potência infinita viria mais velozmente que uma finita, e com tal velocidade, que não se consumiria nenhum lapso de tempo, o que seria contraditório à conceituação de movimento, que implica, necessariamente, um antes e um depois no tempo, a sucessão de um instante para outro instante. No caso do movimento seria instantâneo, e não haveria movimento. Para que o movimento durasse um tempo infinito, seria mister que o móvel também fosse infinito. Como é absurdo que um corpo infinito se mova, mesmo porque é absurdo um corpo infinito, pois o corpo é limitado por superfícies, e, portanto, finito, o movimento só pode ser de um móvel finito.

Ademais, também, a numeração sucessiva é infinita em potência, porque sempre se pode acrescentar mais um. Também os graus diferenciais intermediários poderiam ser infinitos em potência, nunca, porém, em acto. Só os potencialmente muitos é que podem ser em número infinito, não finitizados num número, que pode, portanto, sempre

crescer, como a potência passiva, a potência de numeração sucessiva, que pode sempre ser aumentada, sem nunca chegar ao seu fim.

Os possíveis são, assim, enquanto tais, em número não finitizado. Mas os que são actualmente muitos, são sempre em número finito, e tudo que possa ser numerado no antes ou no depois, tem de ter um número finito. Assim, como um número numerante, o número numerado é o mesmo na coisa; o tempo e o movimento são idênticos na coisa, a sua diferença é apenas de razão. O tempo é inseparável do movimento, como o ponto é inseparável da linha, já que este é um termo da linha, como a linha é um termo da superfície, a superfície um termo do volume. Não se pode idear uma multidão de causas subordinadas, quantitativamente infinita, já que a infinitude quantitativa é absurda e impossível. Pode-se, contudo, idear uma infinitude quantitativa apenas quanto ao grau de perfeição, ao grau de intensidade de ser, portanto transcendental. Seria possível uma hierarquia *in infinitum*, essencialmente considerada de graus de perfectibilidade, como se pode idear, com certo fundamento, de números infinitos de números inteiros, uma série *in infinitum*, não determinada, pois se pode sempre acrescentar mais um, não, porém, uma multidão infinita em acto.

Também uma realidade sucessiva não pode ser eterna. Ao ascenderem-se as gerações humanas, pode-se chegar ao primeiro pai dos seres humanos. Se a espécie humana foi produzida, por força teria de ser produzida, na realidade, de um par de indivíduos determinados. Ora, ela foi produzida, por que é um ser *ab alio*.

Vimos que, remontando das causas próximas, às remotas e às causas essenciais accidentalmente subordinadas, necessariamente deter-se-á em alguma coisa não produzida, desde que essa ascensão se realize na ordem total das causas. Por outro lado, este ente incriado, causa primeira dos outros, deve ser por necessidade um ser existente, e de per si, e *a se*.

Vão-se para nós, deste modo, delineando-se, claramente, o que constitui o *contexto alfa*, e o que constitui o

contexto beta.

Se tratamos do ser *a se*, só podemos predicar-lhe os conceitos que constituem o *contexto alfa*. Oportunamente, daremos a lista dos conceitos e dos atributos de cada contexto e, conseqüentemente, aqueles que poderão ser predicados. Há uma diferença importante, é que, no *contexto alfa*, como já tivemos oportunidade de tratar, os atributos são simultâneos. Uns implicam, necessariamente, os outros. Há entre eles diferenças apenas formais: enquanto que os conceitos do *contexto beta* estão uns em relação a outros na proporção de subordinante para subordinado. Os subordinados implicam, necessariamente, os subordinantes, e alguns aspectos subordinantes implicam aspectos subordinados, como decorrentes deles, contudo, não necessariamente, como veremos.

CAP. 17

O UNIVERSAL *IN RE* E *ANTE REM*

Quando um indivíduo procede de outro indivíduo da mesma espécie, na realidade não é a primeira produção de tal espécie, porque esta já se supõe em outro indivíduo, do qual este segundo procede. É mister, para que se dê a primeira produção, que a espécie concreta seja criada no primeiro indivíduo dela. É necessário que este indivíduo, no qual se dá a produção, não proceda de outro indivíduo da mesma espécie, mas somente de uma causa superior, da qual a espécie procede. Para que tivesse lugar um processo infinito, seria mister que a espécie tivesse sido produzida desde a eternidade, e a sucessão das gerações não pode ser infinita *a parte ante*, como já se demonstrou.

É impossível o processo *in infinitum* nestas causas accidentalmente subordinadas. Em primeiro lugar, porque quando se procede ao infinito, não é possível assinalar nunca, dentro desta ordem, uma causa primeira da que dimanem as outras. Ao contrário, na série de causas accidentalmente subordinadas, chega-se, necessariamente, a um primeiro homem, aquele que, concretamente, não foi produzido pels homem, mas por uma causa superior, e, portanto, deve ter sido, necessariamente, engendrado no tempo. Consequentemente, a série sucessiva não pode ser infinita, porque começa a multiplicar-se no tempo. A geração humana *exige* sucessão. O homem deve ser engendrado por outro homem, mas se assim se desse *in infinitum*, nunca haveria o primeiro. Nunca esqueçamos que se ao finito se acrescentar o finito não se obtém o infinito, e o resultado permanecerá sempre finito; portanto, seria impossível ascender-se de um homem qualquer, engendrado no tempo, através de todos os seus progenitores, que são causas accidentalmente subordinadas, que este alcance

ao infinito. Assim a espécie humana tem uma causa superior, porque a série dos homens, que procedem uns dos outros, não pode ser infinita dentro da sua espécie e, necessariamente, terá de deter-se numa realidade em absoluta não produzida.

Numa espécie, se um indivíduo não possui o ser por si mesmo, mas recebeu-o de uma causa agente, nenhum indivíduo da mesma espécie terá por si um ser em absoluto, independente, já que não possui o ser por si mesmo, mas unicamente por outro, que são diferentes ou modos de ente com distinção maior que a genérica. Nos indivíduos da mesma espécie, ou da mesma essência, não é possível que um possua o ser recebido, e outro não. Portanto, é necessário que toda espécie e o conjunto total dos indivíduos possuam o ser recebido; portanto, terá recebido de um outro, que não está contido na espécie. Logo, nesses indivíduos, não é possível chegar até o infinito na independência ou originação de um a respeito do outro; mas é mister deter-se em algum que não dependa nem se origine de outro indivíduo da espécie, e, conseqüentemente, tampouco de toda espécie, pois a espécie não opera senão mediante os indivíduos. Se esta causa superior é absolutamente independente, seria ela o ente incriado; mas se é dependente, ter-se-á de investigar, ainda, a causa da qual depende, até determo-nos numa causa *in absolutum* independente, já que não é possível proceder-se *in infinitum*.

Citamos como exemplo a espécie humana, como poderíamos fazer de qualquer espécie de ser finito, a qual tem de ter uma causa superior. Por que? Porque, se partimos de uma espécie, como a humana, os homens procedem uns dos outros. Ora, os filhos procedem de seus progenitores e, assim sucessivamente. Então, necessariamente, terá de deter-se numa realidade em absoluto não produzida, já que foi provado que a série de causas accidentais *in infinitum* é impossível.

Um ser primeiro humano, como um ser *ab alio*, necessariamente *ab alio*, terá de receber o seu ser de outro. Ora, este outro não pode ser da mesma espécie, porque, neste, continuaríamos, assim, outra vez, *in infinitum*, e chegaríamos à mesma dificuldade. Ele tem, necessariamente, portanto, de originar-se num ser, ou ser producto, ser criado, ser causado,

por um ser distinto de sua espécie, mas de poder superior a ele, porque, de poder inferior, seria impossível, por uma razão muito simples, porque o ser não teria o grau de perfeição para dar-lhe. É necessário que ele tenha esses graus de perfeição, que ele, pelo menos, contenha, virtual ou eminentemente, o grau de perfeição humana para que surgisse o homem. Ora, não se pode dizer que surgisse a espécie humana, porque a espécie não opera senão mediante os indivíduos. Se esta causa superior é absolutamente independente, então ela seria o ente incriado; e se é dependente, então ter-se-ia de investigar, ainda, a causa da qual depende, até determo-nos numa causa em absoluto independente, já que não é possível proceder até o infinito, em vista de já estar provado que, na totalidade das causas ou realidades, todas não podem ser dependentes.

Esta passagem de Suarez nos mostra bem claramente o seu pensamento neste sentido. “Assim a espécie humana tem uma causa superior, porque a série dos homens, que procede uns dos outros, não pode ser infinita dentro da sua espécie e, necessariamente, terá de deter-se numa realidade em absoluto não produzida. Nenhuma espécie, desde que o indivíduo não possui o ser por si mesmo, mas recebe de uma causa agente, nenhum indivíduo da mesma espécie terá, por si, o ser absoluto independente, já que não possui o ser por si mesmo, mas unicamente por outro; quer dizer, por si mesmo é impossível.

Então, tem de ser por outro, que é diferença ou modo do ente com distinção maior que a genérica. Tendo os indivíduos a mesma espécie, a mesma essência, não é possível que um possua o ser recebido, e outro não. Portanto, é necessário que toda espécie, no conjunto total dos indivíduos, tenha o ser recebido. Portanto, terá recebido de um outro, que não está contido na espécie. Logo, nesses indivíduos, não é possível chegar até o infinito na dependência ou originação, um a respeito do outro, mas é mister deter-se em algum que não dependa, nem se origine de outro indivíduo da espécie e, conseqüentemente, tampouco de toda espécie, pois esta não opera senão mediante os indivíduos. Se esta causa superior é absolutamente independente, então seria ela o ser incriado, o ser *a se*. Mas se é dependente, ter-se-á de investigar, ainda, a

causa da qual depende, até determo-nos numa causa em absoluto independente, já que não é possível proceder até o infinito, em vista de já estar provado que o conjunto total das causas, ou realidades, não pode ser dependente".

É mais uma maneira de demonstrar com este tipo de argumento que foi apresentado tão brilhantemente por Scot, no qual se desenvolve e tornam muito mais sólidas as famosas cinco provas de São Tomás, que acrescentando-se esta argumentação, cujos aspectos gerais expusemos em nosso "O Homem perante o Infinito", e que foram formuladas por Scot no seu famoso livro "*De primo princípio*", nos encontramos, então, em face de uma argumentação, que atinge a apoditicidade desejada pela Matese; quer dizer, não estamos dando, aqui, matéria da Matese, pois é mais da Teologia, mas mostramos como, mateticamente, se pode reduzir toda esta argumentação a uma fórmula matética, que seria a seguinte: "um ser do *contexto beta*, que é, portanto, um ser *ab alio*, necessariamente provirá de um outro, e assim a série; mas esta, por sua vez, não pode provir do nada, por ser este impossível; não pode provir de si mesma, porque então seria um ser *a se*, quando é um ser *ab alio*, e terá necessariamente de provir de outro".

E como a divisão é adequada entre ser *a se* e ser *ab alio*, ele só pode ser um ser *a se* ou um ser *ab alio*. Se for um ser *ab alio*, teremos de procurar a dependência de outro, e teríamos a impossibilidade de chegar a uma série infinita. Chegando ao ser *a se*, está tudo resolvido. Os que desejam defender que o primeiro não existe, ou não se dá, que há apenas a série, encontram a dificuldade da série infinita, e sem princípio, cuja impossibilidade foi demonstrada. Vimos que não pode pertencer à espécie o que não pertence a nenhum dos indivíduos componentes da mesma.

Como todos estes seres estariam analogados, todos eles, de certo modo, pertencem à mesma espécie, e como em nenhum deles há razão suficiente de ser o que são, então, na série, não há razão suficiente de serem o que são. Necessariamente, o ser *ab alio* exige a presença primeira de um ser *a se*; exige, no início, um ser *a se*, quer dizer, ele tem de depender e de provir em última instância de um ser *a se* e isto é

o que, mateticamente, podemos deduzir. Contudo, poderíamos ainda, se quiséssemos, sem repetir as demonstrações, que já foram feitas, reduzi-las à linguagem matética, pois deve-se reduzir as grandes argumentações a fórmulas matéticas, porque estas são absolutamente válidas para todo sempre, e de todo sempre, em todas as esferas do conhecimento humano.

A essência do ente incriado é fundamentalmente singular, já que à necessidade intrínseca de existir não pode convir fundamentalmente o não ser. Portanto, é impossível que uma coisa singular, enquanto tal, se multiplique nos indivíduos, em virtude de alguma produção, porque implicaria contradição manifesta que uma natureza essencialmente singular se multiplicasse em indivíduos, quer mediante produção, quer de qualquer outra maneira. Ademais, é impossível que a essência incriada, e a criada (que é produzida) sejam da mesma espécie, porque é essencial esta única diferença, pois uma essência é de si tal, que, de per si, e sem produção alguma, possui a sua entidade actual, sendo-lhe, em consequência contraditório possuí-la de outro modo, como demonstra Suarez nas "*Disputationes Metaphysicae*". Realmente essa diferença tão grande nas próprias essências, unidas com identidade específica, não é compreensível.

É impossível dois entes improduzidos serem de diversidade apenas numérica, porque eles se privariam do domínio supremo e do supremo poder. Portanto, o Ser Supremo, ademais, tem de ser único, em consequência ao próprio atributo da onnipotência.

Todos nós sabemos que o Cristianismo afirma a trindade divina (além de afirmar o Deus único) as chamadas três pessoas, os três papéis do Ser Supremo. Estes grandes papéis não podem ser essencialmente distintos, porque a distinção essencial exige essências distintas, e a essência, de maneira nenhuma, em absoluto, se predica da razão de pessoa.

Nós não podemos de modo algum predicar à pessoa uma essência própria, porque ela é algo de algo, não como mero accidente, mas apenas como papel, que representa, por exemplo, psicologicamente, no homem, a pessoa humana. É o

papel que o homem representa, e que nós podemos caracterizá-la pela consciência de si mesmo, consciência de sua responsabilidade, como sinal de sua personalidade, como um producto do seu entendimento, de sua inteligência, etc., e o ser humano, como sabemos na Psicologia, pode ter, além de um eu ontológico, uma série de eus empirológicos, eus criados na empiria.

Mas a personalidade é uma criação do Entendimento, é o papel que o homem representa, cōncio da sua responsabilidade e de seu dever.

Quando se fala em pessoas, no *Ser Supremo*, fala-se nos seus papéis, nos seus papéis principais. A idéia de pessoa não pode implicar uma essência própria. Se a pessoa tivesse em nós uma essência própria, seríamos duais, seríamos formados de duas entidades, real-realmente distintas uma da outra. De maneira que a idéia de pessoa repele, em absoluto, a idéia de essência. Mesmo que tomemos a pessoa reduplicativamente enquanto pessoa, mesmo assim não admite ela uma essência própria. Portanto, as pessoas, no Ser Supremo, não são, não podem ser essencialmente distintas. Também as processões *ad intra*, no Ser Supremo, que se estudam na Teologia, são necessárias, pois um ser intelectual tem de ter vontade, tem de ter entendimento, mas, contudo, elas não são coactas, coligadas por um poder estranho a tal ser. Queremos mostrar, com esses exemplos, como o raciocínio matético pode funcionar.

Se o Ser Supremo é onnipotente, ele é omnissapiente. Portanto, ele tende naturalmente para o bem supremo, como tende também intelectualmente para a verdade. Ele não pode ser um ente desprovido de vontade, desprovido, portanto, desse tender para o bem, desprovido desse tender para a verdade, pois não seria Deus, não seria o Ser Supremo.

Conseqüentemente, sendo o bem supremo vontade e entendimento, essas processões se dão nele *in intra*. Portanto, essas processões *in intra* são necessárias, têm de decorrer, necessariamente, de sua própria natureza, e não podem ser coagidas por um poder estranho a ele. Não existe esse poder estranho a ele, que o coata, que o obrigue a realizar essas

processões. Por isso, o querer do Ser Supremo necessariamente existe e é necessariamente livre nas causas, livre no querer isto e não querer aquilo, porque é ele volente em relação às criaturas.



Passamos, agora, a analisar outros aspectos, que também são importantes para a parte sintética da Matese. O ser da essência actual e o ser da existência são realmente o mesmo. A existência não é *o que*, mas *o pelo que* a essência é. Há, no *contexto beta*, uma lei ontológica da actualidade e da virtualidade, já que actualizar é actualizar o preferido e virtualizar o preterido. Onde há actualizações, há virtualizações.

Todo agente imediato deve estar unido ao efeito; porém nem todos estarão do mesmo modo, pois há um agente imediato com imediação de suposto, e outro com a imediação de virtude, de poder. "Quanto ao primeiro *suppositum* admite-se que deve estar por si mesmo unido ao paciente; enquanto o segundo, de nenhuma maneira, bastando, com efeito, que sua virtude, seu poder, esteja unido ao paciente. Deste modo, o Ser Supremo está em todas as coisas imediatamente, mas por virtude, e não por *suposto*.

Dois agentes concorrem, imediatamente, para uma mesma acção, quando ambos são imperfeitos, e apenas parciais. Toda verdadeira eficiência tem, como termo, o ser da existência; toda verdadeira eficiência tem, como termo, realizar algo existente.

Há certas relações entre o gênero e a espécie, que também são importantes para nós. O gênero contém as espécies e as diferenças, mas as contém, potencialmente, não actualmente. Os predicados contingentes não podem constituir a essência de uma espécie ou gênero, porque, só pode constituir a essência de alguma coisa o que é necessário, e o que constitui o gênero enquanto tal não se predica *per se* da diferença, porque então ele a definiria. Ademais, a diferença não participa do gênero, o que foi demonstrado por Aristóteles nos "Tópicos" e na "Metafísica".

O gênero não se predica das diferenças, mas das espécies. A diferença, que advém ao gênero, não lhe advém como parte a parte, mas como um todo determinado e assinalado a um todo determinado e não assinalado. A diferença, junto com o gênero formam *unum per se*. A distinção entre o gênero e a diferença é apenas de razão.

Matéria e forma, num composto, são entes reais. Se o ente fosse unívoco, seria gênero, pois seria universal, já que seria um *em muitos* e *de muitos*. Do mesmo modo que o ente o ser é análogo; ele não é um gênero.

São unívocos os conceitos, que têm um nome comum, e idêntica a razão de substância expressada pelo nome. Mesmo que o conceito de ente, diz Suarez, fosse unívoco, não poderia ser gênero, já que não expressa o conceito totalmente prescindido das diferenças, mas inclui-se nelas, pelo qual não se realiza uma verdadeira composição metafísica, da qual o gênero viesse a ser uma parte potencial.

O conhecimento por si só não dá realidade a uma coisa. Não basta apenas conhecê-la para termos certeza de que ela exista. Aliás, pelo mero conhecimento, é legítimo incluir, na definição, todas as razões comuns, mas que podem resolver-se nos gêneros mais próximos. A existência tem razão de acto em relação à essência e imita a causa formal. A natureza, como existe na realidade, não possui a diferença ou a repugnância.

A repugnância para existir em muitos convém à natureza existente por razão da diferença individual. Portanto, para que a natureza possa existir em muitos só consiste em ser apta para existir em muitos, mediante abstracção e precisão de toda diferença individual. Ora, essa precisão e abstracção não convém à natureza enquanto existente na realidade, nem tampouco lhe convém em qualquer estado que anteceda à consideração da mente, porque não existe em estado tal, no qual a natureza, por si mesma, se abstraia dos indivíduos existentes; portanto, essa separação não se dá com anterioridade da mesma natureza, nem em uma coisa existente, nem considerada em algum estado de possibilidade, mas apenas enquanto está objectivamente no Entendimento. Esta é uma

passagem de Suarez, que perfeitamente expressa qual é o seu pensamento em torno dos *universais*. São passagens como estas que levam os seus adversários a classificá-lo, não como um mero nominalista, mas como um conceptualista, e dizer até que ele não defendera com o mesmo afã e com a mesma força o realismo, como havia defendido o nominalismo, apesar dele não se dizer nominalista nem conceptualista.

Há uma outra passagem, que, com nossos comentários, finalmente, encerraremos esta parte do universal, do todo universal.

"Para que se dê a multiplicação na realidade dos indivíduos, dentro da mesma espécie, não é mister que exista com anterioridade na natureza, mas apenas que não haja, nos indivíduos, propriedade alguma, em virtude da qual lhe seja contraditório ter outros semelhantes."

Então se vê aqui, claramente, que Suarez quer rejeitar qualquer realismo *ante rem*, e pode-se dizer até que, quando muito, chegaria ao conceptualismo, porque o fundamento *in re* é um fundamento segundo nós atribuímos às coisas. Para que se dê a multiplicação, na realidade, dos indivíduos, quer dizer, para que haja indivíduos com a mesma espécie, nos quais reconheçamos que há algo que se repete, o que está *em muitos*, e que podemos predicar *de muitos*, *in multis et de multis*, não há necessidade de que o que se predica tenha anterioridade de natureza aos mesmos indivíduos. O que é necessário é que haja nos indivíduos alguma coisa que não seja contraditório tê-la outro semelhante. Quer dizer, então, que haja nos indivíduos, a possibilidade da *repetição*. O que não é contraditório é possível. Portanto, podemos interpretar este final: pelo possível de ter outros semelhantes, de ser repetido naquilo que constitui a sua essência.

Dessa forma, Suarez também coloca o universal na repetição, porque o que é contraditório é terem outros semelhantes a mesma individualidade, a singularidade, a univocidade; quer dizer, a singularidade, quando é única. A individualidade singular e única, que é a unicidade histórica dos indivíduos, seria contraditório tê-la outro, porque,

precisamente, quando se fala nessa singularidade, fala-se singularmente, fala-se desse indivíduo que está aqui e agora, o que pertence apenas a este, exclusivamente a este, e a nenhum outro. Ora, se houvesse um outro, ao qual também se pudesse dizer que era este, então, este não seria apenas este e nenhum outro, porque haveria outro, que seria também este, e também este outro não seria este, que é apenas este e não é nenhum outro, porque repetiria o primeiro. Portanto, esta parte é contraditória repetir-se, se nós admitimos a singularidade e a unidade histórica, será contraditória a sua repetição.

Não é contraditório que os dois possuam, por exemplo, certos aspectos, que se repitam, como seja uma lei de proporcionalidade intrínseca, que se dá num, e se repita, como mostramos de maneira clara no exemplo dos artefatos. De maneira evidente não podemos impedir que haja dois *Volkswagen* iguais. Eles podem dar-se e podem multiplicar-se, desde que obedientes à idéia fundamental do *Volkswagen*, que está na mente do seu construtor, ou na da equipe que o construiu, que estabeleceram a fórmula do *Volkswagen*, estabelecida por seu inventor, ou inventores, e que pode indicar a maneira como os outros irão repetir. Esta forma, que está na mente do construtor, era um possível de dar-se. E esse possível de dar-se estava na ordem do ser, era da ordem do ser possível; ou seja, é a forma que se dá *ante rem*, que se dá desde sempre, e que pertence à ordem do ser, dos possíveis, os possíveis de existir, entre os quais há os que não existirão. Os possíveis de existir, que vão existir, e os que não podem existir por conjunções outras, mas todos os possíveis, estão contidos dentro da ordem do Ser, e são pensamentos de uma mente suprema. Terá ela estes pensamentos como alguma coisa que pode ser delineada. Nas religiões, Deus sabe, de todo o sempre, que era possível inventar-se o *Volkswagen*. Negar o conhecimento dessa possibilidade de surgir o *Volkswagen*, seria negar a Deus a sua omni-sapiência. Este é ente *ante rem*, o qual o pitagorismo afirmava, e que Platão seguia, e que Santo Agostinho colocou com maior precisão na mente divina, e que os homens podem conceber e até realizar, quando são por eles concebíveis e realizáveis.

CAP. 18

DA LÓGICA E DA LOGÍSTICA

A interactuação da potência e do acto em todos os entes, quer inorgânicos quer orgânicos, impede a afirmativa de haver uma potência passiva pura, pois todas são activas de algum modo ou grau, o que é importante considerar, porque veremos que a matéria absolutamente pura, uma potência passiva pura, é impossível de haver dentro do *contexto beta*, como em qualquer outro.

Actualidade e potencialidade de um ente devem ser consideradas segundo a sua estaticidade e em sua dinamicidade, segundo as suas actualizações e virtualizações, no decurso sistencial, e na sua cinematicidade, em função de suas relações com o que constitui as coordenadas ambientais, e da interactuação que possa sofrer de outra. Assim, uma entidade é, em si, para si, e para outros. Tomemos, por exemplo, um juízo como "o homem é mortal". Em sua estaticidade, a mortalidade é da natureza do homem. Ela é mortal, em sua dinamicidade, e está sujeita a graus; e em sua cinematicidade, sujeita a mutações intensistas várias, segundo o ambiente circunstancial. Em "Ontologia e Cosmologia", notando a impossibilidade de se estabelecer a potência como algo absolutamente passivo, verificamos que a potência nada mais é do que certa eficácia em relação à eficientidade; ou seja, a eficientidade, enquanto eficaz apenas, e não no exercício da eficiência. Daí dizer que a potência é a *eficacibilidade* da eficientidade.

Os termos não são muito agradáveis, nem muito simpáticos, mas pretendem dizer que o fundamento da potência é a aptidão para poder ser, aptidão da eficientidade, aptidão para entrar no pleno exercício de ser, dadas determinadas circunstâncias, e por influxo de alguma coisa que a efective.

Uma potência, por exemplo, impossível de ser eficientizada, de ser posta no exercício do seu ser sistencial, de ser fixada como ex-sistente, seria uma potência nula. A potência, enquanto tal, é, assim, a eficienticidade, enquanto meramente em estado de eficacização; é aptidão eficaz de poder vir-a-ser, de devir, de ser eficientizada, de entrar no pleno exercício de seu ser eficiente. Em suma, a potência seria a sistência com capacidade de ser prefixada de modo ex; isto é, de poder existir, nunca como ela é, porque deixaria de ser potência, mas de poder existir, sendo isso ou aquilo, tornada eficiente pela forma, que vai determiná-la como isto ou aquilo.

O acto, neste caso, seria a eficientização da eficacidade, seria a potência enquanto eficiência. A acção, como vimos, revela a dependência de actuado ao agente, porque a acção é uma modal do actuado.

Uma só acção não procede de dois agentes totais de uma mesma ordem, mas nada impede que uma só idêntica acção proceda do agente primeiro e do agente segundo, o que é necessário, porque depende de um e outro, essencial e imediatamente, no seu gênero.

O concurso de uma certa realidade, procedente da causa primeira, e recebida na segunda, dando a esta o seu último complemento, determina, então, a realizar um efeito concreto.

Os agentes segundos são aqueles que são movidos, no operar, por um agente determinado. Se algum ente age *ad extra*, é impossível que não se siga a acção, que não se dê um actuado que sofra a acção, que não se realize o efeito, pois, do contrário, este agir *ad extra* seria contraditório, porque, agindo *ad extra* ao ser, indo para fora do ser, e não realizando nada, não sairia do ser. A presença eterna na eternidade, o saber na eternidade de tudo quanto sucede no tempo, não exige uma predeterminação física da vontade humana. Este ponto também é importante, porque vai nos servir para as análises futuras em torno da realidade.

Operar, em virtude de outro, consiste no operar dependente da virtude participada numa virtude superior,

dependendo em sua acção do actual influxo desta. O agir de qualquer ser provém da actualidade do Ser Supremo. Um agente não pode operar a não ser devido a um fim, o para qual tende; mas o operar, seja de que modo for, já é um realizar do fim, próximo ou não.

Todas essas sentenças, que acabamos de dar, merecem meditação, porque servem de esteio para futuras soluções de problemas que surgem nesta matéria.

Passemos antes para um exame preliminar da semântica, da semeiótica e da sintaxe, imprescindível para completar esta parte introdutória da Matese sintética. A semeiótica é a teoria do *seméion*, do sinal enquanto sinal; ou seja, enquanto aponta outro que ele.

A semântica é a teoria da referência do sinal ao significado; é a significação, o que ao qual aponta o sinal; a sintaxe ou sintática, a teoria das relações dos sinais entre si; a pragmática, as relações entre os sinais e os homens que as empregam; a empíria, a relação do homem com a realidade experimentada.

Assim a empíria leva a captar a semeiótica, inclui a pragmática, ergue a mente à semântica, e daí à sintaxe, e desta podemos alcançar a fundamentação ontológica. Assim podemos de um fato da experiência, do fáctico, captar a sua semeiótica, incluindo a pragmática; desta, a semântica, a significabilidade das acepções, e daí a sintaxe, vindo, depois, a ontologicidade. É o caminho da abstracção, é a ascensão na escada de Jacó, na simbólica matética.

Mas desce-se, também, a escada, buscando-se a referência do ontológico ao sintático, deste ao semântico, depois ao semeiótico e ao pragmático, e daí ao empírico. Assim os degraus são: empírico, pragmático, semeiótico, depois semântico, sintático, ontológico. Os dois primeiros degraus pode alcançá-lo o animal e, também, parte do semeiótico; mas os quatro últimos só um ser inteligente, como o homem, pode construir a semeiótica superior, a semântica, a sintaxe e atingir a Ontologia.

O que chamamos nós de pensamento concreto é aquele que é capaz de ascender os degraus e descê-los sem perda das relações que há entre eles. Sem essa ascensão, é impossível a comunicação entre os homens. Mas esta gradatividade revela que a linguagem humana é uma consequência psico-somática do homem, pois, nesta, se fundamenta, sem a qual não seria possível a comunicação das inteligências humanas. Conseqüentemente, seria impossível a cultura. De forma que se analisarmos bem o empírico, o semeiótico e o pragmático, vemos que esta parte pertence ao *soma*, enquanto que a semântica, a sintaxe, e o pensamento ontológico pertencem à psíque. A sintaxe alcança-se, portanto, pela via ascendente, que implica a busca do subordinante, do subalternante, do implicante, do analogante, etc., dos quais o semântico é participante, e como tal, também subordinado, subalternado, implicado, analogado, etc. Em nosso livro "Grandezas e Misérias da Logística", em torno desta matéria escrevemos: "Sem dúvida o empirismo moderno considera a análise linguística como único objecto da Filosofia. Não há dúvida que se justifica a análise linguística, como a realizaram os antigos gramáticos especulativos. Mas o que não se justifica, como veremos, é considerar que o objecto da Filosofia é apenas essa análise e os seus resultados.

Como o homem é portador de uma mente, distinta da mente dos animais, tem necessidade de comunicação com os seus semelhantes. E o único meio de comunicar-se (já que não dispõe de outros) é por meio de sinais: palavras faladas, escritas, gestos, atitudes, etc.

Como a sua finalidade é esta, tem ela, e aqui está um aspecto ético, desde que compreenda nitidamente a ética como a ciência que se dedica ao estudo do dever-ser, ou seja do que se deve (de *habeo*, ter de), do que se tem de empregar para alcançar uma finalidade, e como esta consiste em *comunicar*, deve, pois, tem de empregar meios hábeis para alcançar a conveniência da natureza do que pretende comunicar; portanto, empregar sinais que apontem rectamente ao que intende, para que a notícia, que outro capte, corresponda o mais adequadamente ao que [o] primeiro pretende expressar. Em

suma: é o dever da linguagem ser adequada e clara, expressiva e não confusa. É também uma aplicação da lei da economia (menor esforço-maior proveito) à linguagem.

Na Estética, as palavras tendem a sugerir estados *páthicos*, provocar emoções. A sua adequabilidade é maior na proporção em que são capazes de promover estados *páthicos* adequados aos estados que o artista pretende transmitir. Já na ciência, não. Não se pretende, pròpriamente, provocar estados *páthicos* com certa harmonia, beleza, etc., ao transmitir notícias despojadas, tanto quanto possível, de todo aspecto afectivo (simpatético ou antipatético). Conseqüentemente, é do dever da ciência uma linguagem clara, desvinculada tanto quanto possível de qualquer aderência estética, no sentido do afectivo, etc.

É, pois, do dever do que faz ciência (e só há ciência quando se conhecerem as razões, causas das coisas de que se tratam, por que antes disso apenas há observação, há notação, há advertência, etc.), que sua linguagem seja dessa espécie. Em suma; que os sinais, que use, devem estar despojados de toda aderência afectiva, e tenham uma intencionalidade precisa, e que sua referência se dirija a algo *precisivo*.

As palavras que são os termos, como já vimos (que são gramaticalmente divididas em nomes, verbos, etc.), tomadas isoladamente, são apenas construcções abstractivas, cuja significabilidade está em função das outras que com elas se coordenam. Essas relações, que elas formam entre si, constituem a matéria da *sintaxe*, como a estudavam os antigos, e também os modernos.

As palavras, em geral, têm uma intencionalidade, uma referência a algo, uma significação. A relação das palavras com a sua significação é o que constitui a matéria da *semântica*.

As palavras são empregadas por homens para dirigirem-se a outros. Há, assim, relação entre o homem e as palavras, relações que constituem o objecto da *pragmática*, pois as palavras, segundo este aspecto, são pragmáticas (de *pragma*, do drama humano, da acção humana).

Uma palavra pragmática sem semântica não tem sentido, é um sinal vazio.

Contudo, pode-se tratar de palavras sintaticamente sem semântica: e temos os sinais que se podem usar na Lógica, como *a*, *b*, *x*, *p*, etc.

E isto por quê? Porque podemos reverter a ordem; se a pragmática implica a semântica, e esta a sintaxe, necessariamente, a sintaxe não implica a semântica, (o que é próprio dos juízos universais afirmativos).

Fundados nessa possibilidade (sobre as quais já pesquisavam os antigos, como João de São Tomás o fazia em torno do *blitiri*, palavra sem semântica, mas com sintaxe), os logísticos podem, como já faziam anteriormente outros, especular apenas sobre a sintaxe, e constituir um conjunto de sinais aos quais, posteriormente, poderiam dar uma semântica, ou seja um conteúdo intencional, o que aliás se faz com segurança na Matemática e na Matese. Restaria saber se era possível construir com rigor, à semelhança da matemática, tal sintaxe, o que passa a ser, realmente" matéria da Logística, como o fôra já das gramáticas especulativas da Idade Média.

Desse modo a palavra, tomada concretamente, é pragmática, semântica e sintática, e é mister considerá-la sob essas suas três relações.

Para a semeiótica moderna, a palavra é considerada em sua manifestação material (som, sinal gráfico, etc.), que não é possível é permanecer apenas aí.

Vejamos agora o que escreve Bochenski, que comentaremos posteriormente:

"Tomemos, por exemplo, o simples princípio de identidade *Fritz é Fritz*" (mas isso é princípio de identidade?) Ele prossegue: "Segundo a concepção semeiótica" (a palavra semeiótica, dizem os logísticos, foi cunhada por Charles Morris, em 1938. Contudo *semeiotikê* era usada por Galeno para significar o diagnóstico ou a observação dos sintomas), "temos

aqui, uma série de pequenos montes de tinta seca. Os montes que lemos ao princípio da proposição na palavra *Fritz*, não são idênticos aos que estão no final da frase, pois se trata de *dois* diferentes montões de tinta, postos em distintos lugares do papel, o que não seria possível se fossem uma mesma coisa. Quando, na linguagem corrente, se diz "a mesma palavra", subentende-se que são "duas palavras, que têm, aproximadamente, a mesma forma e a mesma significação. Na semiótica, pelo contrário, fala-se neste caso de *duas* palavras da *mesma* forma. O que não quer dizer que a forma de ambas palavras seja igual; basta examiná-las com uma potente lente para comprovar que não é este o caso. O que se quer dizer é que a sua estrutura gráfica geral é "igual". (A advertência é importantíssima para aqueles que poderiam fazer confusão aqui).

Colocada a linguagem deste modo, pode-se partir da seguinte consideração. Se a palavra é pragmaticamente usada, ela implica uma semeiótica, uma expressão exterior, que aponta a uma semântica e a uma sintaxe. A concreção inclui tudo: semeiótica, pragmática, semântica, sintaxe. Como se pode tratar na ordem inversa de uma, sem considerar a outra (e isto se realiza pela capacidade humana de abstrair), conclui-se, afinal, que a palavra pode ser apenas semeiótica, e nada mais que um sinal gráfico das coisas, ou que é apenas pragmática, como algo que se emprega na linguagem, ou que é apenas semântica (tomada em sua intencionalidade), ou que é apenas sintática, quando tomada em suas relações com outras. Estamos tomando real-separadamente o que constitui, na verdade, uma concreção. Estamos apenas disassociando, com a mente, o que se dá junto na realidade, e estamos hipostasiando essas abstrações, transformando-as em realidades per si subsistentes. Essa acção abstractista é uma verdadeira violência da mente sobre a realidade, esquecendo que são diversas nas formas, mas a mesma na realidade. Pois bem, tais erros abstractistas realizam os primeiros, com a sua concepção nominalista extremada; os segundos, com o seu pragmatismo exagerado; os terceiros com um formalismo ou logicismo daudicante, e os quartos com um matematismo abstractista de quinta essência. Quatro atitudes, quatro erros, e erros, não

porque se disassociaram, já que a mente pode realizar tais operações, que são mentais, mas porque julgaram que pelo simples fato de a mente ser capaz de realizar tais disassociações, essas quatro possibilidades mentais correspondam a quatro entidades reais de per si. Aí está o vício abstractista, que cometem alguns logísticos mais fracos, embora famosos, sobre cujo êrro ainda teremos muito que falar".

Esta tomada de atitude dos logísticos modernos, ora valorizando a pragmática, ora a semântica, ora a semeiótica, ora somente a sintaxe, são sinais de aderências infantis.

O que perturba profundamente certa filosofia chamada moderna, não é ser ela moderna, é que ela não representa realmente um salto à frente no conhecimento. Ao contrário, representa um recuo para o homem da caverna e para a mente da criança. Ao estudar-se a psicologia evolutiva, verifica-se que a mente da criança, em suas idades, varia muito, e ela tem uma concepção do mundo correspondente a cada um daqueles estágios. Verifica-se, com espanto, que essas concepções, como o racionalismo, o idealismo, o criticismo, o pragmatismo, o positivismo, o neo-positivismo, o materialismo, o agnosticismo, a rebeldia ética, tudo isso que está acontecendo, e que encontramos, modernamente, como se fossem a última palavra do pensamento humano, corresponde a fases do pensamento infantil, enquanto que o pensamento maduro, do homem já amadurecido, é um pensamento positivo e concreto.

Estas "novas" concepções não representam nenhum avanço; ao contrário, representam um retrocesso no homem. São manifestações da *paleofilosofia*. Aliás seria melhor chamá-la de *Eo filosofia*, porque representa a aurora do pensamento filosófico, por que já deveriam ter surgido discussões desse tipo no homem da caverna, no homem primitivo, discussões muito fáceis de compreender dentro de uma mente que ainda não captou uma realidade no seu todo, e a capta por partes.

A criança, na sua fase verbalista, que vai dos dois aos quatro anos, conhece as coisas pelo nome. Basta dizer o nome da coisa para satisfazê-la. Ela não pergunta *porque* a coisa tem aquele nome, qual o sentido daquela coisa, o que só irá exigir

quando se desenvolve a razão. Satisfaz-se apenas em *nomear* as coisas. O mundo, para ela, é um mundo de denominações, é um mundo de *designata*, posição que alguns linguísticos querem defender hoje, como um passo à frente. Prosseguimos tratando deste tema, na mesma obra, pág. 35 a 44.

"Podemos formalisticamente (apenas semanticamente) realizar cálculos matemáticos, como o fazemos com a equação $4 \times 7 = 28$. Podemos considerar o oito e o dois do segundo termo da equação sintàxicamente, o primeiro em relação com o segundo, numa ordem de unidade para decimal, assim como ensina a álgebra, etc.; podemos falar na conversão simples da proposição **e S — P**, que pode dar **e P — S**, que, substituindo P e S por a e b, pode dar **e (a. b) = e (b. a)**, ou seja na dialéctica concreta pela fórmula: **S/e (a. b)**, que afirma a conversão simples do juízo universal negativo, e estaremos, então, em pleno *formalismo*, válido sem dúvida, mas apenas enquanto tal.

Mas um termo, enquanto considerado, enquanto tendo um sentido, será significativo, uma intencionalidade, ele designa o que significa, ele aponta ao que se refere. Mas esse termo será apenas *operacional*, se o considerarmos do ângulo meramente sintáxico. No segundo caso, sabemos *como* operar com ele; no primeiro, *o que* significa.

O primeiro sentido é o eidético. E se um termo tem tal sentido, terá, necessariamente, o operacional. Mas a inversa não é verdadeira, porque estamos num juízo universal afirmativo, no qual (salvo nas definições, que são juízos determinativos de máxima determinação) a conversão simples é impossível e só por acidente, ou seja, numa universal afirmativa, a conversão simples é ou não possível (dependente, portanto, da espécie de determinação). Já esta última forma afirma que, por acidente, pode haver uma conversão no juízo universal afirmativo, em que o predicado, tomado como sujeito, é particular, o que será sempre válido.

Deste modo, podemos operar com *sinais*, mas isso não basta para nos garantir que operamos com *significados* (que já implicam o semântico).

O que alguns logísticos modernos fazem, por considerarem como real-realmente separáveis, o que é apenas real-formalmente distinto, de modo a julgarem que podemos apenas considerar a Lógica do ângulo semeiótico, ou outros, apenas do pragmático, ou outros, apenas do semântico, ou outros, apenas do sintático, é fazer *abstractismo* da pior espécie, é fazer *filosofismo* débil.

Podemos construir quatro estruturas lógicas, com as quatro possibilidades, não, porém, quatro sistemas estanques, como fazem os partidários de cada posição, que actualizam um aspecto e virtualizam e desconsideram os outros. O que a *dialéctica concreta* faz é concrecionar:

a semeiótica, com seu testemunho exterior,

à pragmática da expressão humana,

à semântica da significabilidade (ao formalismo sem desvinculamento),

à sintaxe das relações categoremáticas e sincategoremáticas.

De tudo isso, e ainda mais do que não trataram os logísticos, é que se pode construir a

DIALÉCTICA CONCRETA

que, por ser concreta, opõe-se a todo vício abstractista, a todo metafisicismo de má qualidade, a todo filosofismo da deturpação da realidade, que pretende, insidiosamente,

solapar, corromper, para destruir.

A essa intencionalidade satânica, a nossa postulação vigorosa da afirmação.

Continuemos, pois.

Assim ao dizer-se, na Matemática, que $\mathbf{a} : \mathbf{b} :: \mathbf{b} : \mathbf{c}$ ($\mathbf{a}$ está para $\mathbf{b}$, assim como $\mathbf{b}$ está para $\mathbf{c}$), essa fórmula tem um valor sintático, mas se lhe queremos dar um valor semântico,

teremos de dar **a, b, c**, que até aqui são termos aptos a serem valorativamente determinados, como tendo determinados valores. Se são numéricos, poderíamos dizer: dois está para quatro, assim como quatro está para oito, por exemplo. Se lhes queremos dar valores semânticos outros, poderíamos dizer o círculo está para o **não ter princípio nem fim**, assim como o não ter princípio nem fim está para o Ser Supremo. No primeiro caso, temos uma equação proporcional na Matemática; no segundo, uma equação proporcional na Simbólica, porque o círculo pode simbolizar o Ser Supremo, por que não tendo este princípio nem fim, assim como o entendemos, também não o tem o círculo, o que permite estabelecer que há uma participação formal de um atributo por parte do círculo, que, formalmente, e em máxima perfeição, atribuímos ao Ser Supremo.

Mas observamos ainda mais: é que tanto na proporção matemática, como na proporção simbólica, há algo que aqueles sinais, sintacticamente considerados, deixaram de assinalar: um *logos*. Sim, porque a primeira proporção é segundo um *logos*, o *logos* da quantidade, e a segunda o é segundo outros *logos*, o *logos* da participação. Por esta razão, a nossa dialéctica concreta para tais casos oferece a fórmula

$$\frac{a : b :: b : c}{\text{seg. / Log n}}$$

A está para b assim como b está para c, segundo o logos **n**.

Está aqui, pois, bem claro, como devemos distinguir a sintaxe da semântica em nossos sinais.

Quando queremos nos referir às diferenças nas línguas humanas, quanto aos sinais, referimo-nos às distinções pragmáticas na linguagem, como nos referimos às distinções na semeiótica, se essa linguagem usa sinais gráficos, que pretendem assinalar letras, ou sílabas, ou idéias. Assim *horse* em inglês, *cheval*, em francês, *Pferd*, em alemão e *cavalo*, em português, *equus*, em latim, são pragmaticamente distintos, e são semeioticamente

diferentes, mas semanticamente semelhantes.

Pode-se considerar a linguagem apenas do ângulo sintático e temos uma visão *formalista*, esvaziada de conteúdo eidético-noético, que é o conteúdo semântico. Assim o conceito de S, como sujeito, sintaticamente considerado, pode ser substituído por qualquer letra **a**, **b**, **c**, **d**..., considerando-se apenas a sua função na proposição, que, na Dialética Concreta, é o termo tomado enquanto em sua função material, ou somar-lhe determinações positivas, que são os predicados, ou de lhe recusar ou negar-lhe tais predicados. Desse modo, o termo que na proposição é tomado materialmente em sua função de receber a adição, ou de recusar-se a adição de que significa positivamente outro termo tem a função de sujeito, como o que lhe é apostro ou negado a função de predicado, já formalmente tomada, pois o sujeito comporta-se no juízo, materialmente, enquanto o predicado comporta-se formalmente, como se vê na *lógica material*, que faz parte da *dialética concreta*.

Agora, se tomamos o sinal esvaziado de seu significado, tomamo-lo apenas sintaticamente.

Tal não quer dizer que a linguagem, tomada enquanto significativa, como uma língua, a portuguesa por exemplo, não lhe caiba uma sintaxe, e não tenha regras sintáticas. Apenas que essas regras se referem, porém, aos sinais da língua portuguesa, tomados apenas em sua materialidade, despojados de sua significação determinada. Assim, quando se diz que é peculiar da língua francesa a ordem direta, referimo-nos a uma característica sintática dessa língua. Pode-se, assim, construir uma linguagem na matemática, sem que os sinais apontem a conteúdos intencionais. Poder-se-ia dizer que se o sinal **tir** implica o sinal **bir** e este o sinal **cir**, então **tir** implica o sinal **cir**, sem que tais sinais tenham um conteúdo significativo determinado, mas apenas indeterminado, podendo ser desde 0 (nada) até alguma coisa em toda a gama de ser alguma coisa. Mas, e eis aqui o que é imprescindível: a implicância exige um logos da implicância (de *im* e *plicare* = pregar, volver em, envolver, embrulhar, incluir) exige um *logos* (razão) da continência. Assim, o homem, como animal, está implicado na animalidade, segundo o *logos* zoológico e não segundo o *logos* da

sociologia. Tal *logos* é um *logos analogante*, porque analoga (de *aná* - subir - *logos*, razão, que leva à razão de...). O *logos*, portanto, na dialéctica concreta, em tais casos, é um *logos analogante*, do qual ambos os termos se analogam como analogantes ambos, ou como um deles apenas como analogado e o outro como analogante.

A hermenêutica, na linguagem, é a interpretação que se realiza quanto à significabilidade do sinal. Pode aquela ser considerada *independentemente* da linguagem (essa independência é relativa e não absoluta). A interpretação exige a sintaxe, porque sem ela o termo é tomado esvaziado; ou seja, a sintaxe deve preceder à interpretação, para que esta se possa realizar. Seria para nós impossível interpretar, realizar a hermenêutica de uma proposição, sem conhecer a sintaxe. Por isso, pode-se construir uma sintaxe sem a interpretação (hermenêutica); não, porém, uma hermenêutica sem sintaxe.

E isso se dá porque cabe à semântica dar o sentido (a significação, a intencionalidade) dos termos e não à sintaxe.

Uma linguagem meramente sintática seria uma linguagem esvaziada de conteúdo semântico, sem que, por isso, se lhe negasse qualquer sentido, mas apenas sentido sintático. Essa linguagem seria uma linguagem abstracta de grau mais intenso. Assim o termo *causa* e o termo *efeito*, que são realizações da abstracção de terceiro grau, estão esvaziados de significação ôntica. Não se referem a esta ou àquela causa, aqui ou ali, agora ou antes, ou depois. Contudo, *causa*, sintaticamente considerada, não está totalmente esvaziada de semântica. Tem-na porém, tomada universalmente, pois não se refere singularmente, e com identificação, a esta ou aquela causa, disto ou daquilo, mas apenas se refere, formalmente, à causa enquanto causa. Por isso o conceito de causa é um conceito metafísico, e como tema filosófico pertence à Etiologia, que é uma disciplina da Ontologia Geral, a qual se dedica ao estudo das causas.

Os sinais, na sintaxe, devem ter um *sentido* (e esse sentido é o *logos* sintático). Quanto à correção de tais sentidos, cabe à Lógica, posteriormente, comprovar, aferir.

Nas fórmulas da Lógica Formal, que pertence à Lógica Menor, tais como

a M — P	juízo universal afirmativo	(premissa maior)
a S — M	"	"
a S — P	"	"
		conclusão

Temos o modo *a a a*, *Bárbara*, primeiro modo da 1ª figura.

Essa fórmula, como as outras da Lógica Formal, são *formas sintáticas*, que podem, semanticamente, ser preenchidas por conteúdos sinalativos (intencionais).

Volvamos agora à distinção feita entre o *eidético* e o *operacional*.

Um sinal tem uma intencionalidade (sentido) *eidética* quando conhecemos seu conteúdo *semântico* (que é a sua significação).

Terá o mesmo termo apenas um *sentido operacional* se somente conhecemos como deve ser empregado sintaticamente. Assim o sujeito *opera* na proposição materialmente, enquanto o predicado *opera* formalmente. Embora não saibamos *o que é*, sabemos *como* opera, ou como podemos operar com ele.

Se um termo tem um sentido eidético terá, necessariamente, um sentido operacional. Mas a inversa não é verdadeira, pois um termo pode ter um sentido operacional, sem que saibamos qual o sentido eidético, ou até sem que lhe emprestemos qualquer sentido eidético.

Assim uma operação apenas com sinais sintáticos é um cálculo, e não ainda uma operação com conteúdos ontológicos ou ônticos.

Pode-se operar com sinais sintáticos, sem conhecer o

sentido eidético semântico.

Dêste modo, é fácil compreender agora onde está o vício abstractista. Temos dois: os que julgam que basta operarmos com sinais sintáticos, e os que julgam que basta operarmos com sinais eidéticos (semânticos). Quando um exclui o outro, quando um virtualiza o outro, realiza abstractismo da pior espécie. A dialéctica concreta exige o estudo separado de ambos aspectos operacionais, mas, absolutamente, não pretende deixá-los separados: tem de (deve) uni-los, *concrecioná-los*, realizando a *connexio* entre ambos.

Os primeiros terminaram por afirmar que só há sentido no operacional sintático, e que os sinais não têm qualquer significado semântico, ou que esse é arbitrário; e os segundos negam a validade a qualquer sistema de cálculo, que não possa ter uma hermenêutica semântica, eidética. E argumentam muitos com os exemplos da matemática. Mas tais exemplos apontam a validade da distinção que fizemos acima.

Contudo, e ainda, quando aplicados tais cálculos terminaram por alcançar a resultados que permitem uma hermenêutica. Se tratarmos de sinais apenas sintaticamente, com exclusão de qualquer semântica, sem representação de alguma imagem, constrói-se apenas um sistema sobre o qual nada se afirma quanto à sua intencionalidade eidético-noética. E se nada sabemos quanto ao seu conteúdo intencional, ainda nada *sabemos*. Não basta operar com tais sinais, nem a mente humana se aquieta aí, senão por alguns momentos, não, porém, definitivamente. Exige-se um sentido, uma intencionalidade, um para que tal sistema de sinais se dirija, por que, do contrário, pode ser engenhoso apenas, mas será vazio de conteúdo.

Se se partir apenas da sintaxe, poder-se-á não alcançar nada mais, permanecendo apenas no campo dos sinais operacionais.

No entanto, se partirmos do pragmático, deste para o semântico e deste para o sintático, então percorreremos uma via abstractiva, sem dúvida, mas muito segura, porque não só permitirá uma hermenêutica, como dará à sintaxe um conteúdo,

que ela, por si só, não o teria.

Compreende-se, assim, que o ponto de partida do filosofar positivo e concreto, que é o empírico-racionalista, porque parte da experiência, oferece uma segurança muito maior que o outro, que tentando seguir o caminho inverso pode chegar, como chega, em algumas mãos inexperatas, a um vazio geral, a uma inanidade deplorável, e a resultados desalentadores, por arrastar facilmente o espírito humano a um cepticismo exagerado, ou então, a um arbitrarismo lógico e gnoseológico, que em nada recomendam a inteligência humana.

Deste modo, de que valerão cálculos operacionais meramente sintáticos, se não alcançarem a conteúdos eidético-noéticos, e conseqüentemente, lógicos? Nada se concluiria. Nenhum logístico de bom senso irá filiar-se do lado daqueles que desejaram tornar a Lógica apenas um sistema de sintaxe, sem abrir ensanchas a nenhuma hermenêutica. Com isso não se quer negar o valor ao operacional sintático, já que ele oferece elementos para a construção de uma dialéctica mais segura. O que se nega é que, por si só, tenha um valor, suficiente.

O método operacional sintático pode facilitar um trabalho de pesquisa mais acurado, evitar certos erros que através da semântica podem ser cometidos, mas a Dialéctica Concreta, ensinando a operar, não só pela via ascendente, como pela via descendente, permite que se busquem adequações de um sistema e outro, o que favorece uma *connexio*, capaz de assegurar melhor solidez ao pensamento e às operações lógicas conseqüentemente. Em suma, a *práxis* humana revela que é melhor caminho para chegar ao operacional sintático, partir desde o pragmático e o semeiótico, com a análise segura; a concreção de todos, na verdade, tem dado melhores resultados.

Muitos confundem o operacional sintático com uma linguagem artificial qualquer.

E aqueles que o julgaram por si só suficiente, justificam a sua escolha devido à variância e à heterogeneidade da semântica na linguagem dos filósofos. Realmente, há certa procedência se considerarmos o que aconteceu na filosofia

moderna, em que os termos filosóficos tomaram tantas acepções quantos filósofos surgiram. Mas o mesmo já não se pode acusar à escolástica, que primou sempre pelo rigor preciso da sua terminologia.

Quando um escolástico falava em *matéria*, ou *forma*, ou *substância* ou *accidente*, outro escolástico entendia tais palavras com o mesmo sentido. Já o mesmo não se deu na filosofia moderna, em que um termo, como *idéia*, para uns quer dizer forma, para outros um mero esquema, para outros uma imagem, para outros uma representação, e com matizes e colorações tão várias, que nunca se sabe se falam da mesma coisa, quando empregam as mesmas palavras. O resultado era inevitável: discutiram-se palavras às quais se emprestavam sentidos tão diversos. Mas este mal não provém dos escolásticos, cujo ideal de precisão é um dos seus pontos de honra. Os logísticos modernos, que desconhecem o que foi feito, o que acontece com a quase totalidade deles, acusaram a filosofia de um defeito que pertence a um período, e a homens determinados desse período, defeito que não podiam com sã justiça, atribuir a todos.

Que se escolha uma linguagem artificial em certo sentido (e mais adiante precisaremos melhor até onde ela é valiosa e conveniente) para facilitar a Lógica, nada a objectar. O que se objecta é, porém, a atitude exagerada, que leva a negar o valor a tudo o mais que não se cinja a essa linguagem artificial. Para justificar a sua posição, alguns logísticos exemplificam com o *é*, ao qual se pode atribuir uma dezena de significações. Mas acaso não sabiam disso os lógicos tradicionalistas? Se julgam que não sabiam, se enganam. O que pretendiam entender como significabilidade do *é* era apenas a afirmação, por adição, de um predicado positivo, ou de um predicado que consiste em negar uma positividade determinada. Se se diz *S é P*, diz-se de *S* positivamente *P*, se *P* é um indefinido não-*P*, diz-se que a *S* se predica uma positividade outra, a qual não pode ser classificada em *P*; ou seja, predica-se, indefinidamente, outra possível que *P*. Quando se diz que *S é* um ser ficcional, *é* não afirma existência senão ficcional. Na verdade, não afirma a existência real-real de *P*, mas apenas a positividade real-ficcional de *P*, porque não

podendo o predicado ter mais realidade que o sujeito, se este for ficcional, ficcional será o predicado que se lhe atribuir positivamente.

As variações de *é* não incriminam a regra geral, dada acima, e não era mister transformar essa heterogeneidade de sentidos num cavalo de batalha, porque nunca impediu que os bons lógicos soubessem entendê-lo, o que se verifica nas distinções, em que os escolásticos foram mestres insuperados. O conhecimento de tais providências por parte de certos logísticos evitaria caíssem em lamentáveis afirmações, que testemunham apenas ignorância.

A Matese, praticamente, se comporta na Filosofia, como uma sintaxe, não, porém, esvaziada de conteúdo. O conteúdo sintático é dado pelas leis, que regem as coisas. A Matese, procurando o princípio das coisas, chega a atingir os *logoi arkhai*, e destes os princípios, entre os quais estão as *leis eternas*.

CAP. 19

DA SUBSTÂNCIA — DA PRIVAÇÃO — DO *DEIXAR-DE-SER*

O capítulo que reproduzimos de nosso "Grandezas e Misérias da Logística" tem grande importância para a Matese, por facilitar a clara distinção entre pragmático, semeiótico, semântico e sintático, o que permite tomar quatro posições filosóficas, geradoras de graves erros, porque todas elas são postulações, quando tomadas isoladas, meramente abstractistas.

A sintaxe pode ser usada pela Matese, e não perde o seu conteúdo, ou pelo menos não perde a sua função concreta, desde o momento que ela tenha como conteúdo as leis que regem os termos, no sentido matético, com o qual empregamos esta palavra, porque essas leis são válidas em todas as esferas sobre as quais pode o espírito humano demorar-se e construir disciplinas correspondentes.

Este é o sentido em que a sintaxe pode ser perfeitamente usada. Isto não impede que, por exemplo, na Matemática se estudem e façam-se cálculos, que não tenham um conteúdo semântico. Mas poderá ter, depois, como aconteceu com o cálculo das matrizes, que, quando construído, não tinha conteúdo semântico, não tinha aplicabilidade, a qual surgiu depois com as contribuições facilitadas pela eletrônica, como se deu também com muitos outros cálculos matemáticos também coerentes, porque se pode construir uma sintaxe coerente.

Verificamos, ao estudar os conjuntos, tema matético, e que felizmente agora voltou para a Matemática, para melhor clareamento e, também, para um desenvolvimento mais didático daquela, que podemos construir diversos tipos de

conjuntos; tantos quantos tipos de unidades podemos conceber, e ainda mais, de conjuntos completamente esvaziados de positividade, como se podem construir na Matemática. Tudo isso mostra a possibilidade que temos de construir a sintaxe, obediente a leis, desses conjuntos esvaziados, que obedecem a leis ontológicas, e sobretudo a leis matemáticas; ou seja, as leis dos *logoi arkhai*, o que é de máxima importância.

É necessário, pois, salientar um ponto, que tem sido origem de lamentáveis erros. A coerência, por si só, não dá validade suficiente para afirmarmos a realidade de alguma coisa, porque a construção de um cálculo coerente não implica que este possa encontrar amanhã um conteúdo semântico; pode não tê-lo nunca, pode ser apenas uma construção coerente. Assim, quando se constrói, na Geometria, as chamadas geometrias não-euclidianas, estas são coerentes, mas o fato delas o serem não quer dizer que correspondam plenamente à realidade.

Podem corresponder e podem não corresponder quando tomadas sob outro aspecto, mas a coerência não é ainda critério suficiente para nos garantir a verdade material. Ela apenas pode nos oferecer uma verdade meramente formal, uma verdade sintática, contudo não podemos ainda garantir uma verdade semântica, e que também possa ter aplicação pragmática. Se os logísticos modernos compreendessem mais concretamente a Lógica, não precisavam tomar estas atitudes de espadachins de opereta contra a Lógica tradicionalista, julgando que destruíram e reduziram a pó a Lógica tradicional, que, na verdade, não conhecem. Não sabemos de nenhum logístico adversário da Lógica que a conhecesse ou soubesse empregá-la. Ao contrário; seus adversários cometem gravíssimos erros, como apontamos alguns em nosso livro "Grandezas e Misérias da Logística".



Já vimos que, numa unidade, as partes estão essencialmente unidas. Elas vão constituir um misto, não um ajuntamento, não um acrescentamento, mas uma unidade *per se*,

e isto é que distingue a unidade *per se* da unidade *per accidens*. Na linguagem clássica, chamou-se de *físico* (que vem do grego *physis*, que significa natureza) tudo quanto existe na realidade sem a operação do entendimento, o que é importante, porque vamos empregar muitas vezes o termo físico e a expressão real-físico para indicar o que tem realidade independente do nosso entendimento, realidade na coisa, além da que tem no mesmo entendimento.

Agora vamos apenas tratar, essencialmente, do conceito de substância, do modo como o precisamos para a Matese. Aristóteles, ao definir a substância, dizia que ela é a causa que faz com que uma coisa seja o que ela é. Ora, para uma coisa ser o que ela é, a substância é considerada, não só na tectônica de uma coisa, como a sua estrutura hilética, como também a sua estrutura eidética, de maneira que a substância é o ser, cuja unidade se dá separadamente, o que não se dá, por exemplo, com o acidente, que sabemos dar-se na substância, cujo ser está na substância.

A razão primeira e essencial da substância é, portanto, esta: existir por si, e em si. Quer dizer, se nós aceitássemos essa definição para ela, como se o *logos* de substância fosse o que subsiste por si e em si, então não surgiriam tantos problemas como vão surgir quando se empresta à idéia de substância o ser portadora de acidentes, etc., porque aí já não se pode chamar o Ser Supremo de substância, porque não é portador de acidentes.

Mas se ficarmos com este conceito, de que o *logos* primeiro e essencial de substância é existir por si, *per se*, e em si, ter *perseitas*, *inseitas*, perseidade e inseidade, o conceito evita uma série de problemas posteriores. Como naturalmente o acidente não pode existir por si e em si, então, aquele tem de existir por outro e em outro. De maneira que se o acidente exige, necessariamente, a substância, não podemos partir de que a idéia de substância exija, necessariamente, o acidente. Existiria, aí, uma correlação. O acidente seria o acidente da substância, mas a substância seria sempre a substância de um acidente. Mas daí não decorre que, necessariamente, para toda substância, haja acidente. Se concebemos assim, o conceito de

substância perde os aspectos aporéticos que vão ter na, filosofia, quando se lhe dá outro conteúdo.

A substância primeira, para Aristóteles, era praticamente a estrutura hilética da coisa. É a que não está num sujeito, nem se predica de um sujeito, porque propriamente, a matéria não está num sujeito, não está num outro, nem se predica de um outro. Não está num outro, porque a matéria não é um accidente; nem se predica de um sujeito, porque dizemos apenas que isso é vaso de barro, porque é constituído de barro.

A propriedade de subsistir, ou subjacer, convém à substância primeira de um ente *ab alio*, que é a matéria, mais do que propriamente a substância segunda, porque esta, segundo Aristóteles, é propriamente constituída da estrutura eidética. Já tivemos oportunidade de distinguir uma unidade quando ela é henoticamente considerada de quando é ela holicamente considerada. Vimos que entre essas duas unidades há uma distinção, porque a unidade do *henos*, que em grego quer dizer o ser um, que é *simpliciter* simples, absolutamente simples, é *a se*, além de *per se*, enquanto que a unidade, quando é um *holos*, não é *simpliciter* simples, mas apenas *simpliciter* relativamente, *secundum quid*. Quanto à tensão, vimos que é acto de uma estrutura, que tem um *holos* de coesão, de coerência, em que há a adesão das partes, que estão analogadas, por serem partes de um todo, as quais funcionam segundo uma normal dada pelo todo, e segundo o interesse deste.

Esta tensão, que forma uma unidade, será de tantas espécies quantas as espécies de unidades, nas quais notemos esses aspectos; quer dizer, segundo as variações dinâmicas da coesão, da coerência, da adesão, como veremos na "Teoria Geral das Tensões". Elas vão apresentar-se com uma heterogeneidade muito grande, de graus intensistas vários. Só se dá composição de natureza e de subsistência, onde a substância esteja fora da razão e da essência da natureza subsistente.

A existência é um acto metafísico da essência e um modo intrínseco, que não se distingue da realidade que modifica. A existência só pode distinguir-se da essência

modalmente, como vimos. Toda existência implica, necessariamente, uma essência. E uma essência para dar-se efectivamente tem de ser existente. Portanto, a distinção entre existência e essência é apenas modal.

A existência actua a sua essência, e é mais esta, porque actua esta essência. As causas intrínsecas de uma coisa, de uma coisa finita, pertencem ao *contexto beta*. São a forma, a matéria, e a privação, e esta é o não ser relativo, o que a coisa não é, ou não tem, mas que é positivo, é algo positivo que está fora da coisa, da qual ela está de certo modo privada. Não pode, porém, ser nada, porque uma privação de nada é nada de privação. Portanto tem de ser algum modo de ser, algum modo perfectivo de ser, que vai constituir, precisamente, as coisas finitas, e essas privações permitem também classificar as coisas, porque qualquer coisa, finitamente considerada, pode ter a seguinte forma: ela é igual a tudo, menos tudo menos ela, menos o todo menos ela.

Em suma, a distinção entitativa, a *entitas*, é anterior a todas, e não se pode pensar noutra anterior, por ser a mais intrínseca, e nada é mais intrínseco que a própria entidade; portanto, nenhuma outra é anterior a esta negação; este ente não é aquele, de onde se segue que uma entidade distingue-se de outra, entitativamente e imediatamente, por algo distinto a si mesma.

A quantidade, como sabemos, é um acidente, e acidente necessário material da coisa, assim como a qualidade é um acidente necessário, mas da forma. A quantidade está ligada à estrutura hilética, e a qualidade à estrutura eidética. Tal não quer dizer que a quantidade não sofra influências qualitativas, e que a qualidade não sofra, também, determinações quantitativas; mas, aqui, se trata de uma prioridade axiológica e ontológica. Agora, não pertence ao efeito formal da quantidade distinguir entitativamente uma matéria de outra, ou uma parte da matéria de outra, porque como a quantidade supõe a matéria como sujeito, assim também supõe a sua entidade individual, a qual, por si mesma, entitativamente, é distinta de qualquer entidade semelhante. Como consequência, temos o seguinte: distintas quantidades

supõem distintos sujeitos que as recebem, e distintas partes da quantidade supõem partes do sujeito entitativamente distintas.

Devemos distinguir privação de o *deixar-de-ser*. O deixar-de-ser é corrupção, à qual se segue, necessariamente, uma geração, a não ser que houvesse um aniquilamento absoluto. Se se dá a geração de alguma coisa, dá-se, naturalmente, a corrupção da coisa anterior, porque só podem ser gerados os seres cuja tectônica seja formada de uma estrutura hilética e de uma estrutura eidética. Há, pois, necessidade de que aquele ser, ao corromper-se, deixe de ser o que era para ser o que vem a ser. Assim um ser pode deixar de ser o que é:

1º) Relativo accidentalmente, quando a corrupção é apenas accidental, permanecendo, porém, com a sua estrutura eidética, com a corrupção accidental apenas da estrutura hilética, porque esta, como estôfo hilético, permanece. Teríamos, pelo menos, uma corrupção relativa accidental.

2º) Uma corrupção formal, que é também chamada corrupção *simpliciter*, ou melhor, absoluta, que se dá quando não há apenas transmutação, mas também *transformação*, com a conseqüente geração de um outro ser. Neste caso, a estrutura eidética desaparece, permanecendo a estrutura hilética, ou dando-se apenas nas transmutações accidentais desta, mas já sobre nova disposição, para um novo *logos* de proporcionalidade intrínseca, para uma nova forma, para um novo *eidós*.

3º) Dar-se-ia a aniquilação simples que seria aniquilação absoluta, que é o terceiro caso, quando tanto a estrutura hilética como a eidética deixassem simplesmente de ser não apenas o que são, mas para não serem simplesmente mais nada. Teríamos o aniquilamento absoluto; seria a nadificação completa do ser. Esta nadificação *simpliciter* passa a ser matéria de estudo, não só ontológico como, também, meontológico.

Agora a alteração se refere ao que se mutaciona. É apenas uma modificação daquilo que especificamente permanece; é apenas qualitativa, accidental. Os accidentes apresentam modalidades, como apresenta a substância; portanto, estas mutações apresentam modos muito variados,

que são assuntos a serem estudados pela teoria modalista, a qual expusemos em "Ontologia e Cosmologia", onde analisamos as grandes contribuições de Suarez naquela matéria.

CAP. 20

EDUCAÇÃO E INDUÇÃO DA FORMA

A *forma* e a *matéria*, como sabemos, constituem, na concepção aristotélica, o *synolon*. A forma corresponde ao que chamamos de *estructura eidética*, e a matéria ao que chamamos de *estructura hilética*. São elas que vão compor a entidade finita-material.

A forma e a privação são opostas, mas privativas, porque quando se diz forma diz-se presença, quando se diz privação, diz-se ausência, e não contrários positivos, porque a oposição entre eles é entre *ens et non ens*, e não entre *ens et ens*.

Em todo composto, há um elemento que se comporta como *forma*, e um elemento que se comporta como matéria; o primeiro constitui a *estructura eidética*, o segundo a *estructura hilética*.

A forma, que é o *eidos* da coisa, enquanto causa da existência total, nas coisas materiais, pode ser entendida de quatro modos, como faziam os antigos; *primeiro*: porque a forma completa formalmente o receptáculo próprio da existência; *segundo*: porque a existência resulta da forma como de seu princípio intrínseco; *terceiro*: porque a forma entra de modo intrínseco na composição da existência da substância; *quarto*: porque todo ser da substância depende, em alguma maneira, da forma.

Esses quatro modos são estabelecidos por Suarez. Podemos repeti-los de modo mais claro: 1º) a forma completa formalmente o receptáculo próprio da existência; 2º) a existência resulta da forma, como seu princípio intrínseco; 3º) porque a forma entra de modo intrínseco na composição da

substância total, por modo de acto; 4º) porque todo ser da substância depende de alguma maneira da forma.

A forma é coproduzida na matéria pressuposta, a forma é educida (de *educere*, conduzir para fora) da matéria pela causa eficiente¹. A matéria, a estrutura hilética, pode ter as formas que lhe são proporcionadas. São sempre formas materiais, e como vimos na "Filosofia Concreta", a matéria nada mais é do que a potência enquanto apta a receber formas materiais; isto é, formas que podem ter limites materiais, limitadas por superfícies, ou, então, podemos dizer que tem dimensões cronotópicas, as três dimensões do espaço, e a do tempo. O tomismo afirma que a distinção específica faz-se pela forma, e a numérica pela quantidade; mas isso é matéria muito discutível, e vamos deixar para mais adiante examiná-la.

A forma, nos seres finitos, não age por si. A estrutura eidética não age por si só, mas age pelo composto; quer dizer, ela age junto com a estrutura hilética. Quando uma forma depende de sua causa na conservação, também dependerá da mesma na operação. Toda forma, no composto, procede de fora, porque aquele é um ser *ab alio*; não é um ser *a se*, não é um ser sempre existente. Então a forma, ou seja, a estrutura hilética, deve proceder de fora pelo menos, de seu *eidós*; contudo, o agente não procede para produzir a essência da forma, não procede assim, não cria a essência, o *eidós* da forma, mas cria, sim, a existência desta, o *eidós* nesta coisa, que, neste caso, será a lei de proporcionalidade intrínseca *desta* coisa.

A estrutura eidética não coincide com a coisa na mesma realidade numérica, mas apenas na mesma qualidade específica. A estrutura hilética de um ser vivo é uma estrutura substancial e constitui o ser *unum per se*. Nada implica que o ser *unum per se* tenha aspectos accidentais, o que, naturalmente, é óbvio.

A causa formal, que já examinamos, quando é espécie da qualidade, que não deve ser confundida com a *causa formal substancial* é uma causa accidental, que deve ser bem distinguida

¹ Passaremos daqui por diante a usar indiferentemente o termo educido por eduzido, inducido por induzido no sentido da acção (*ducere*) quer seja *in* ou *ex*.

daquela. A forma accidental com o sujeito substancial não constituem um ser *unum per se*, mas apenas um ser *per accidens*. Se tomarmos uma forma accidental puramente qualitativa e um sujeito substancial, não vamos constituir *unum per se*, mas apenas *unum per accidens*. Porque *unum per se* só pode ser feito por uma causa formal substancial. Assim uma cadeira, que não é *unum per se*, é *unum per accidens*. De fato, os elementos constituintes não podem jamais constituir *unum per se*, porque a forma, que eles têm, é mais uma forma accidental, e não uma forma substancial. De maneira que estas formas são apenas qualitativas, entidades accidentais, têm causação formal, porque sendo intrínsecas, não podendo ser causa material, só podem ser causa formal.

A acção une a causa agente ao efeito, ela, porém, actua segundo a sua natureza, e a acção, que ela realiza, será proporcionada, também, à natureza do efeito, do actuado, porque, como vimos, não há acção sem um paciente, sem um agente. Este actua, o outro sofre a acção. Um actuar sem paciente é um actuar vazio; nulo, portanto. Entre actuante e actuado há, assim, uma correlação necessária; ou seja, só há causa e efeito onde haja essa correlação, pois ambos, causa e efeito, são correlativos, porque a causa é causa do efeito, o efeito é efeito da causa; a acção é acção do actuado, o actuado é actuado na acção.

O agir é o agir do agente, o agente é o agente do agir. A acção não é uma forma do agente, porque não o modifica de maneira alguma. Quando o agente age, outro sofre a acção. Esta pertence ao paciente, esta o modifica, esta é um modo inerente a este. Por isso Suarez classifica a acção como uma modal, uma modal inseparável, absolutamente inseparável do actuado. Portanto, a criação é da criatura, as limitações daquela são limitações desta, e não do criador. Este ponto é de importância capital, porque muitas aporias filosóficas provêm de se confundir o agir do agente com a actuação do paciente.

A forma pode ser inducida ou pode ser educida, ou ela pode ser *posta em*, ou pode ser *tirada de*, não extraída no sentido físico, mas emergida de alguma coisa. A primeira, a inducida, seria aquela que é influída pelo agente no paciente, como a forma da casa que o arquiteto dá aos materiais que usa, e

educida, aquela que está contida potencialmente no paciente, e que o agente actualiza. A acção, pois, seria a operação que se dá no paciente, consistente na educação da forma.

No caso do vaso, a forma deste é algo que, potencialmente, a argila tem e pode ser educida desta. Mas, perguntar-se-ia: é a forma do ser vivo uma forma educida ou inducida? Abre-se, aqui, uma problemática que desafia a nossa argúcia. Uma indução absoluta da forma só poderia ser sobrenatural, acima e fora da natureza do paciente. Assim, dar forma de ser vivo à matéria inorgânica exigiria uma indução acima da natureza desta matéria. E se tal se desse, tal fato seria, necessariamente, sobrenatural.

Contudo, a indução da vida a uma matéria apta a ela, corresponderia à sua natureza. Na educação sobrenatural, por exemplo, o paciente não conteria, em sua potência, essa forma, mas apenas teria capacidade obediencial para recebê-la, para admitir que ela fosse inducida, mas por um poder que ultrapasse a sua natureza. A experiência mostra que a forma educida consiste no resultado de uma operação realizada no paciente, educida da potência subjectiva desse paciente. Mas, a criação, por exemplo, para os cristãos tem de ser sobrenatural, porque a forma educida não é da potência subjectiva do paciente, pois não há, para essa concepção, subjectivamente, a potência. Há apenas uma potência objectiva, que é nada da criatura. A criação exige a indução de uma forma em outra, em algo apto a recebê-la, que tem de ser simultaneamente criado¹.

Os accidentes intrínsecos são os da quantidade e da qualidade, como vimos. São intrínsecos e absolutos no ser material, são educidos. Realizam-se por modo de educação, porque não são inducidos, não se põem nele esses accidentes; surgem deles. Quer dizer, eles emergem da própria coisa, eles são educidos. Como problemática, podemos estabelecer esta proposição: Adão, na concepção religiosa, mesmo considerada como metáfora, como alegoria, seria feito de barro e receberia a alma insuflada inducida, portanto, de Deus. A alma não é educida do barro, é inducida nele.

¹ A indução da forma, que vai constituir a tensão fora da coisa, é tema da Teoria Geral das Tensões, que tratamos no volume «A Sabedoria das Tensões»

Em outros termos: o ser animal antecedeu o homem, que obtém a racionalidade por indução, já que ela não poderia ser educada de sua natureza, como não pode ser educada dos animais que conhecemos. Neste caso, o pré-homem adâmico teria, pelo menos, uma potência obediencial para a racionalidade, porque se não a tivesse, a racionalidade seria impossível, e a alma humana não seria a forma do corpo, mas outra entidade, totalmente distinta, que, com ela, teria o papel de concausa, como o corpo.

O paralelismo entre o corpo e a alma seria inevitável, e, para compreender a sua interactuação, cair-se-iam em aporias, que são de certo modo invencíveis. Estaríamos em plena oposição à doutrina psico-somática, que é predominante na escolástica. A racionalidade do homem é considerada ainda obra da criação, pois no livro da "Gênese" sabemos que cabe só ao 6º dia, que é o dia da harmonia total, a criação do homem, quando lhe é dado o entendimento.

Não se deve desprezar a interrogação se a criação da racionalidade se faz sobre a matéria já pré-existente. Neste caso, esta forma só poderia ter como complemento ou uma potência subjectiva, ou pelo menos obediencial, já que, no influxo da racionalidade, não há criação total do ente, pois Adão *já era* de barro. Moisés, por não poder transmitir a seus conacionais um pensamento mais filosófico, empregou a alegoria, que é a linguagem mais usada pelas religiões, sobretudo nos povos asiáticos, por ser mais acessível aos simples. Moisés descreve: Adão é feito de barro, é pura matéria, um ser meramente material. A forma, que vai dar vida ao seu corpo (porque Deus insufla vida, espírito, que dá vida ao corpo), não surge naturalmente das coisas materiais, da matéria orgânica, mas é insuflada pelo sopro divino, direto. Quer dizer: não é um desenvolvimento de causas sucessivas, mas diretamente Deus insufla, induz em Adão de barro a alma humana, que passará a ser a forma também de seu corpo, vivifica aquele barro, dá a forma de vida àquele barro.

Pergunta-se: pré-conteria aquele barro a forma substancial, que é a alma, e neste caso não seria propriamente insuflada, mas educada da matéria que compõe Adão, ou foi

inducida, e, neste caso, Adão se comportou como uma potência obediencial?

Quer dizer, não surgiria por si mesmo do barro, do corpo de Adão, apenas este se comporta obediencialmente, para receber um influxo proveniente do poder que lhe é sobrenatural, e o acto da criação da alma será, inegavelmente, um acto sobrenatural.

Nesta concepção cristã, vê-se que o ser inteligente não é algo que se eduz da própria matéria, mas o que é inducido na matéria, algo que sobrevém de um poder superior para mera potência, apta a receber formas, que é o que caracteriza pròpriamente a matéria, como o demonstramos em "Filosofia Concreta".

Cuidadosos estudos psicológicos nos mostram facilmente, de maneira definitiva e clara, que as funções do Entendimento e da Vontade não podem ter uma razão suficiente na matéria, singularizante por natureza no seu funcionar, que não é apta a alcançar, por si mesma, as formas universais, nem os primeiros princípios. Há necessidade de um princípio suficiente para as operações, o que propõe elementos que vão servir para a demonstração da existência de um princípio espiritual em nós, tema que será oportunamente estudado.

A Matese não pode tratar dele agora; apenas dá as fórmulas e as leis, que poderão nos servir para conduzir a um trabalho eficiente futuro, na análise dos grandes temas da Teologia, e também da Filosofia, da Psicologia, porque a existência da alma pertence à Psicologia metafisicamente tratada; ou seja, à Filosofia da Psicologia. De forma que restaria a pergunta; a forma do ser vivo é uma forma educida da matéria, ou é uma forma inducida? Até agora o homem não foi capaz de construir um ser vivo, não foi capaz de criar uma vida. As experiências de geração espontânea malograram, e Pasteur nos mostrou que elas são impossíveis. Posteriormente, todas as tentativas de realizá-las também malograram. A vida continua sendo um mistério a aguçar a nossa inteligência.

Na escolástica, a doutrina da possibilidade do surgimento da vida num ser material, pode ser aceita, pelo menos pode ser admitida por causas próximas, sem necessidade de buscar uma causa remotíssima, como seja a divindade. Esta apenas dispôs as coisas de modo a que surjam seres vivos. De maneira que se amanhã se der o surgimento de um ser vivo em laboratório, esse surgimento da vida de modo algum porá em perigo nenhuma das teses escolásticas, porque sabemos muito bem que Tomás de Aquino e Santo Alberto chegaram a defender a geração espontânea da vida, baseados em certas experiências e na observação do surgimento de vermes etc., que julgaram exemplos de vida espontânea. E não havia nenhuma contradição filosófica, que assim fosse, dentro das normas escolásticas. Há, contudo, uma oposição filosófica quanto à formação de um ser inteligente; pois transformar a matéria bruta, de modo a que ela seja capaz de realizar actos intelectuais foi rejeitado *in limine* pela Escolástica, por exigir uma operação e um operador sobrenatural, de imenso poder, para que tal se realizasse, porque a vida pode ser educada, mas o Entendimento, a racionalidade, no sentido escolástico, só pode ser inducida, o que não impede que alguns confundam-na com as operações fisiológicas do sistema nervoso, que cooperam com a intelectualidade humana, porque ele funciona, em certos termos, dentro da esquemática adequada a este sistema nervoso. O ser humano, no estado em que está a sua alma, dentro deste corpo, só pode actuar dentro dos limites da esquemática deste corpo; isto é, dentro da fisiologia do sistema nervoso; está ela condicionada a esta fisiologia.

Os escolásticos opunham-se enèrgicamente à concepção da alma dos pitagóricos, e também à de Platão. Quando alguns pitagóricos afirmavam, seguidos também por Platão, de que a alma era prisioneira do corpo, julgavam esta posição como uma concepção paralelista. Ela não é paralelista, num sentido, embora o seja em outro. A nossa alma é espiritual, e assim o têm de aceitar os escolásticos. Mas as suas operações naturais e normais estão dependentes da fisiologia do sistema nervoso. Então, conseqüentemente, esta alma funciona condicionada por este sistema nervoso. Ela não funciona em toda a sua plenitude, em toda a gama de suas possibilidades, o

que têm de admitir, por estar implícito no pensamento que aceitam. Ela funciona dentro dos limites do próprio corpo, do qual, depois de separado dele, vai ter um outro modo de vida, para o qual é mister uma graça, já que a alma é uma substância incompleta, embora não neguem a espiritualidade e a imortalidade dessa alma, e portanto, a sua simplicidade. Ela não é um ser composto de uma tectônica constituída de uma estrutura hilética e de uma estrutura eidética. Quando os pitagóricos e os platônicos dizem que a nossa alma, no estado em que ela está ligada ao corpo, está limitada, está condicionada, constrangida e fechada por este corpo, que ela funciona dentro dos limites marcados por este corpo, usam uma metáfora, ao dizer que ela é a prisioneira desse corpo. Prisioneiro, aqui, é apenas uma metáfora, e quer dizer que ela está de certo modo restringida por esse corpo, porque vai funcionar condicionada pela fisiologia de nosso sistema nervoso. Ela vai encontrar seus limites, ela vai ser perturbada pelo sistema nervoso, e até pelos outros sistemas que compõem o nosso corpo. Ela vai sofrer a actuação, as limitações do nosso temperamento, mas vai construir o nosso caráter pela Vontade, e a nossa personalidade pelo Entendimento.

A Matese nos oferece, ainda, uma sequência de leis e uma sequência de adágios, que vão nos facilitar a solução desse problema, que é de máxima importância dentro do campo das religiões, e também de máxima importância para nós todos, porque o modo de nos considerarmos pessoalmente depende muito da maneira, também, de considerarmos a natureza do nosso espírito. Que essa natureza não pode ser material, dentro dos estudos da Filosofia da Psicologia comprova-se que é impossível. Esta tese é absolutamente certa, ante os actuais acontecimentos da Psicologia, e até da própria Física.

Chega-se à conclusão da presença de alguma coisa em nós de um princípio activo, que não pode ser corpóreo, porque não pode ter as características da corporeidade, que não pode ser uma potência naquele aspecto apenas, enquanto apta a receber determinações formais corpóreas. Tem de ser uma potência de outra espécie, uma potência com outras aptidões, que não meramente estas, uma potência um tanto degradada,

como é a matéria. Tem de ser uma potência que revela a não materialidade; isto é, na qual não se dão as propriedades da matéria. É, conseqüentemente, imaterial, criadora e inteligente e precisamente o ente imaterial inteligente é o que se chama *espírito* em Filosofia, é o ser espiritual. Ela, conseqüentemente, será espiritual como veremos oportunamente, o que não pode mais padecer dúvida ante os actuais conhecimentos, inclusive científicos. Quanto à sua inteligência, esta é da nossa experiência.

Se ficar provado que há em nós um princípio imaterial, que é portador de inteligência, a prova da espiritualidade da alma está absolutamente feita. Quanto à prova filosófica, dentro dos esquemas eidéticos, esta é indubitável. Só podem discordar os autores que não se dedicaram a estudar o assunto em profundidade, sobretudo psicólogos, que não percebiam as impossibilidades de uma doutrina contrária, pois se conhecessem os trabalhos extraordinários que se realizaram através dos séculos, nestes dois últimos milênios, os comentários ao livro "Da Alma" de Aristóteles, e não só os comentários, mas, também, as questões disputadas, as controvérsias que surgiram em torno desta matéria, teriam naturalmente uma visão completamente distinta da que têm.

CAP. 21

A MATÉRIA PRIMA

Na ordem das coisas concretas, para a maioria dos filósofos não há matéria sem forma, pois não concederam perfectibilidade de ser *per se* à matéria. Ela é sempre a matéria *de* alguma coisa.

A matéria é, pois, considerada como pura potência receptiva, em ordem a um acto formal, apta a receber uma estrutura eidética.

A matéria não é acto actuante; é apenas um sujeito, um *subjectum* para receber essa estrutura eidética, que é a forma no sentido aristotélico. Mas, também, na matéria, revela-se uma certa indiferença para diversas formas, porque ela pode receber várias; como o barro pode receber, potencialmente, inúmeras, mas actualmente uma após outra. A matéria, por si só, não cria diferença específica; ela não entra na definição da espécie, já que em toda definição só entram os aspectos eidéticos.

Suarez concebe a matéria como uma potência pura, não que ela careça, porém, de um acto entitativo. Ela é uma *entitas*, mas carece, sim, de um acto formal.

Para Aristóteles, a matéria é o primeiro sujeito do qual algo se faz. A definição aristotélica é mais sintáctica do que semântica, porque ela dá apenas o aspecto sintáxico da função.

Alamannus, referindo-se ao tema da matéria, diz: "o que está de certo modo em potência para ser, ou para não ser, é a matéria; está, pois, em potência para as formas, pelas quais a coisa tem um ser, e as privações pelas quais não o tem. A matéria prima não está composta de acto e potência físicos, mas

metafísicos, genéricos, e não específicos". É considerada, na Escolástica, uma substância incompleta, que se completa pela forma.

Em suma, tal não quer dizer que a matéria se dê como matéria prima, uma matéria sem qualquer informação, mas se dá sempre apta a ser informada, mas pura antes, durante e depois dessa informação, porque, como matéria prima, ela é sempre pura, símbolo extraordinário, que surge nas religiões superiores.

A matéria, enquanto matéria prima, é sustentante, não causadora. Se um ser material for fechado em si mesmo, sem quaisquer actuações de uma causa eficiente interna, ou externa, ele permaneceria sempre o que é. No estado em que está é o princípio da inércia, por não ter de per si nenhum poder para sair do estado em que está; portanto, a matéria prima é apenas sustentadora, no sentido escolástico, porque ela, não tendo actividade própria, permaneceria sempre no estado de inércia, e a inércia é compreendida como a presença da matéria na sua própria afirmação de matéria.

A matéria prima, enquanto tal, é incorruptível, mesmo porque ela não é composta de outras coisas; ela é apenas matéria. Se é corruptível, ela seria decomponível; se é decomponível, ela seria composta; se ela é composta, seria, então, constituída de matérias primas distintas.

Numa posição monista, que aceitasse a matéria como primeiro princípio, como faz o materialismo metafísico, a matéria teria de ser necessariamente incorruptível, e também ingenerável, porque se é generável, ou viria de si mesmo, o que seria impossível, ou do nada, que é absurdo, ou, então, de uma matéria prima anterior, a qual, por sua vez, seria também generável, e estaríamos, outra vez, percorrendo a série *in infinitum*, e teríamos de prosseguir até alcançar a matéria ingenerável. Então esta seria a matéria prima. A matéria prima é uma entidade, uma *entitas*; é real, porque, do contrário, como poderia compor no composto matéria-forma, no composto hilemórfico de Aristóteles, se, essa composição é uma relação, e a relação só é real se os termos são reais?

Esta doutrina também é a de Tomás de Aquino, e segue a linha aristotélica, apesar de negada por alguns tomistas. Embora a matéria seja informada, pois há nela uma imitação da primeira forma, por mais que tenha o ser muito débil, contudo é imitação do ser primeiro¹.

Logo a matéria, enquanto é uma entidade actual, realmente distinta da forma, inclui, em sua entidade, a própria existência parcial, distinta, também, na realidade, da existência parcial da forma. Uma matéria, enquanto tal, necessita de alguma coisa distinta de si para distinguir-se de outra matéria, porque a matéria prima, enquanto tal, seria totalmente homogênea. Ela necessita de algo distinto, que é a forma.

A matéria não é um acto actuante ou informante, nem o acto em si perfeito e consumado; a entidade da matéria recebe, ela não opera. Ela está separada do nada, e do ente possível, porque ela, de certo modo, é a matéria existente na realidade embora potência; é um acto entitativo para Suarez e Scot, distinto da forma. Ela não é um nada. Ela é um acto entitativo. Se é potencial, do modo como se concebe este acto, potencial não quer dizer ausência de actualidade, mas apenas aptidão para um acto outro. É uma potência passiva real. Mas se é real, tem alguma actualidade entitativa, pois como poderia realmente ser receptivo de outro se não é nada? É uma real potência passiva no gênero da substância.

A matéria pré-contém, potencialmente, a forma, sobretudo quando ela pode ser educida dela. Não quando ela só pode ser inducida nela. Neste caso, ela não a pré-conteria; estaria somente em estado aptitudinal para receber essa forma. Seria apenas uma potência obediencial, e não subjectiva.

¹Essa é também a doutrina de Tomás de Aquino, como se vê na Summa Theologica, I, questão 45, a, 1. Não é um mero possível, mas um acto que funda uma potência; é, portanto, um acto relativo, não puro, potência para outra informação. A matéria prima não é algo do qual se possa dizer que realmente não é nada, mas que pode ser, como se fosse um possível, mas algo que é, e pode vir-a-ser com outra informação. Essa doutrina também era a de Aristóteles, quando dizia que a matéria é o primeiro sujeito do qual algo se faz por si, sendo constitutivo dela, como se vê na Física, 1., cap. 9, texto 82: «a matéria de um contrário tem potência para outro contrário, por isso o gênero, que se divide por opostas diferenças, necessariamente se divide em seus contrários e, portanto, necessariamente, deve ter mais de uma espécie». Quando ele é espécie especialíssima, não é mais gênero.

A matéria é capaz da quantidade, que, como vimos, lhe é intrínseca; é um acidente próprio desta. Não que a matéria seja um acidente; ela apenas sofre acidentes, porque não pertence ao predicamento da quantidade, como alguns confundem. A matéria recebe a quantidade, mas recebe-a pela forma, sem a qual ela não se determina. A quantidade não provém da matéria enquanto tal, mas desta enquanto corpórea, desta enquanto corporeamente informada; ou seja, enquanto tem uma forma corpórea, o que é evidente, porque a causalidade implica uma causação eficiente, a qual não tem matéria enquanto apenas matéria.

Provém, portanto, da substância corpórea, quando tem a forma da corporeidade. A quantidade torna-se alguma coisa um, dentro do seu gênero, ao torná-la indivisa, enquanto quantitativa, e também é a razão da unidade, de maneira que a quantidade também torna uma coisa una. A distinção, que supõe a quantidade da substância, é uma distinção entitativa e substancial.

Há divisões da matéria muito importantes para nós. Os escolásticos falavam na matéria *in qua*, na matéria *ex qua*, e na matéria *circa quam*. A matéria *in qua* era a matéria na qual (*in qua*) se faz alguma coisa; a matéria *ex qua* é a da qual é educida a forma, e a matéria *circa quam* é a sobre a qual opera o agente. O agente vai operar sobre a matéria, a *circa quam*; *in qua*, ele faz alguma coisa, ou, então, *ex qua*, ele deduz alguma forma, de maneira que estas distinções se referem mais às diversas funções que pode ter uma mesma matéria. Não quer dizer que há várias espécies, como se a matéria *in qua*, *ex qua* e *circa quam* fossem três espécies de matéria, mas, sim, é a mesma em três funções: *in qua*, quando nela se faz alguma coisa, *ex qua*, quando dela se deduz alguma forma, e *circa quam*, enquanto ela é operada por outro agente.

Entretanto, deve-se notar que depois destas distinções, que parecem agora de somenos importância, estas vão permitir que se esclareia uma série de problemas filosóficos, que, neste ponto, facilitaram aos escolásticos darem soluções simplesmente geniais: a madeira, por exemplo, é a matéria da qual (*ex qua*) se faz fogo, na qual (*in qua*) um marceneiro vai dar

a forma da coluna, e sobre a qual (*circa quam*) este marceneiro vai trabalhar, vai modelar.

É claro, há certos aspectos que são apenas matéria *in qua* ou *ex qua*, que funciona apenas em um destes aspectos, o que é muito importante. Toda matéria funciona nestes três aspectos.

A matéria *metafísica* é a matéria enquanto tomada como gênero; a *física* é a matéria, enquanto tomada como espécie. Esta distinção é muito útil. Se uma matéria se sustém em outra, por exemplo, este pinheiro, que se mantém sobre a matéria lenhosa, esta, por sua vez, se sustém em outra, qua vai compor, digamos, a sua estrutura atômica, e assim sucessivamente, então, há de haver necessariamente, uma matéria que seja a primeira. Esta matéria, que é a primeira, que os antigos chamavam de matéria prima, é aquela que seria a sustentante, o *hipokeímenon* final, hilético, das coisas que se transmutam, engendrando-se umas de outras, sucessiva e mutuamente.

É mister que haja algo em comum, que permaneça nestas mutações, nessas transmutações. Só que elas transitam de uma matéria para outra, e a sucessiva é constituída, hiléticamente, pela primeira, o que prova que era um possível daquela, o que também demonstra que há entre elas algo comum que permanece por entre as transmutações. O que permanece é a causa material de tais coisas, e esta é a constituinte da emergência da coisa; é uma causa intrínseca da coisa. Nenhuma transmutação poderia realizar-se se não permanecesse algo comum em outro termo da transmutação; pois, do contrário, o sucessivo surgiria do nada, e o que se corrompe se aniquilaria completamente. Teríamos, pois, uma matéria que se aniquilaria totalmente, e outra que se criaria totalmente.

Uma passaria totalmente para o nada, e outra se faria totalmente do nada, não permanecendo nada em comum, em ambas, o que é absolutamente impossível. É mister um sujeito que sustente, tanto a acção de um como a de outro. São dois termos, tanto de um termo como de outro termo, do qual se retira uma forma e se dá outra. Este sujeito é chamado causa

material comum. Assim, o barro pode ser causa material comum de um vaso e, depois, de uma estatueta. Seria causa material comum, transmutado pela causa eficiente, transmutado de vaso, em estatueta ou em outra coisa qualquer. Esta causa material do *barro* é a causa material comum, termo muito usado, que temos de aproveitá-la para a Matese.

Com esse conceito de matéria, aceita-se que esta é uma substância, porque é um estante *sub* as coisas físicas, e informada. Chamam-na, também, de substância material, e nós já a estudamos como estôfo das coisas físicas, a estrutura hilética dessas coisas, o *hipokeímenon* dos gregos, o que está *hipo*, embaixo, *sub*. Mas o que sustenta outro pode estar sustentado por outro, e assim sucessivamente.

Como vimos, é mister haver um sustentante que não esteja em outro, que seja o *hipokeímenon* último do que se dá, a não ser que se quisesse afirmar que tudo que se transmuta o faz sobre o nada, pairando sobre um vazio absoluto, um vácuo. Pois bem, a este sustentante final se deu o nome de matéria prima, substância primeira.

Há um primeiro sujeito comum, e esse primeiro sujeito comum é único ou muitos? Há várias respostas, a monista e a pluralista. Vamos simplificar nestas duas: a primeira afirma que é um só; a segunda, que são mais de um, muitos. Sabemos como os gregos procuraram, de início, uma só, mas outros filósofos afirmaram que eram muitas, como Anaxágoras, Demócrito, e os pluralistas, uns em número finito, e outros em número infinito. Assim, os atomistas chegaram a afirmar átomos em número infinito.

Ora, o que caracteriza a matéria é ser receptiva da forma, e os átomos estavam em acto, ou em potência para receber a forma. Como as coisas iriam surgir de suas combinações meramente numéricas, sem qualquer interpenetração entre eles, a geração substancial seria impossível para os atomistas adinâmicos. Só poderia haver geração accidental. A infinitude numérica dos átomos, distantes uns dos outros, exigiria, por sua vez, um espaço infinito, o que, na Cosmologia Especulativa, demonstra-se ser impossível.

Ademais, o número infinito seria em acto, o que também acarreta absurdos sem fim. Por esta concepção, na natureza, nada se muda, apenas muda de lugar, o que traz a mudança em aparência meramente fenomênica e exterior.

Se esses actos fossem finitos, as dificuldades também não seriam menores. Daí ter a filosofia primitiva, em todos os tempos e em todos os povos, afirmado a existência de uma primeira matéria ou causa material de todas as coisas materiais; apenas uma, a qual explica muito melhor as transmutações, tanto substanciais como accidentais.

Mas surge, aqui, uma dificuldade. Esta dificuldade é a seguinte: como as coisas são heterogêneas pelas formas, mas semelhantes, em graus menores ou maiores, segundo a matéria, então na matéria prima todas se identificariam. Portanto, a postulação de uma matéria prima exige a necessidade da postulação da forma, como constituinte intrínseco da coisa material, porque, do contrário, como explicar a heterogeneidade? Por isso a concepção aristotélica funda a polaridade *matéria* $\times$ *forma*, que não é original em Aristóteles, pois Arquitas havia exposto muito claramente este pensamento, muito antes daquele, já que Arquitas quando morreu, Aristóteles tinha apenas 18 anos, e aquele expunha a heterogeneidade das coisas chamadas materiais, não propriamente pela matéria, mas, sim, pela forma¹.

¹ Aristóteles atribuiu a si quase a totalidade de seu pensamento, como uma criação própria, e não dá paternidade senão a coisas de somenos importância a filósofos anteriores. Ele se considera criador de tudo. Sabe-se que Aristóteles era extremamente vaidoso, muito orgulhoso, cheio de si, e tinha suas razões, porque era homem inteligente e de valor. Procurou, contudo, supervalorizar-se, e foi muito injusto, como todos sabem, em relação à filosofia grega, sobretudo em relação aos platônicos e pitagóricos.

Podia ter lá as suas antipatias, seus ressentimentos, suas divergências com a Academia, por não ter sido escolhido como escolarca, ter seus odiosinhos, sua ira contra Espeusipo, mas devia respeitar sempre o seu mestre Platão, que algumas vezes desrespeita injustamente, pois foi aluno por um tempo bastante demorado, o suficiente para conhecer com clareza o pensamento do mestre, que ele não tinha o direito de modificar.

Na verdade estas passagens da obra de Aristóteles são postas em dúvida, por alguns autores, quanto à sua autenticidade; são consideradas até como apócrifas, ou acrescentadas por copistas, ou por algum discípulo, que procurou dar muito mais valor ao mestre do que ele talvez a si mesmo desse, mas realmente se nota, em toda a obra de Aristóteles, a preocupação constante de se apresentar como inovador, que inequivocamente foi. O que não é justo é atribuir-lhe uma exclusividade infundada.

Baseando-se em Aristóteles, afirma Tomás de Aquino que quanto ao fundamento da quantidade é aquilo que pode dividir-se em coisas das quais cada uma é apta para ser determinada. A quantidade é um accidente necessário da estrutura hilética de qualquer coisa, e apoiando-se em Aristóteles, Tomás de Aquino afirma que o número nasce da divisão do *quantum* contínuo, e, descontinuamente, vai formar o número aritmético, e, continuamente, o número geométrico.

Não se deve de modo algum confundir o número neste sentido, que se funda na quantidade, como uma abstracção de segundo grau, e o *arithmós arkhê* dos pitagóricos como esquema de participação, do qual tratamos em nosso livro "Pitágoras e o Tema do Número", onde fizemos clara distinção entre esses dois primeiros, para evitar as confusões freqüentes.

CAP. 22

DA VERDADE

Os conceitos dialecticamente podem ser tomados sob quatro aspectos pelo menos: em latíssimo senso, em lato senso, em estrito senso e em estritíssimo senso.

Tomado em latíssimo senso, o conceito de verdade indica a adequação entre dois termos, e a verdade, que nos interessa, é aquela que se dá entre dois termos, em que um deles é o *intelecto*, que é a verdade tomada em estrito senso. Devemos, portanto, distinguir o seguinte: a verdade da coisa, enquanto *em si* mesma, que podemos chamar de *verdade real*, a verdade da coisa *ante si* mesma, e a verdade que é uma adequação de um termo com outro termo, dos quais um deles é o intelecto.

Temos, pois, a verdade da coisa, enquanto em si mesma, enquanto ela se afirma, enquanto se testemunha, que é a *verdade real* da coisa enquanto transcendentemente considerada, e a outra, enquanto ela se torna objecto para um *sujeito*: a adequação entre esse sujeito intelectual e esse objecto. São duas verdades: a *objectiva*, a da coisa, enquanto objectivamente considerada, e a *subjectiva*, a qual surge da adequação do esquema intencional do *sujeito* à coisa. A verdade objectiva é relativa também ao cognoscente, porque uma coisa, desde o momento que se torna objecto, objectiva-se para algo; então objectiva-se para algo que recebe o objecto, e que passa a ser *sujeito*. A coisa, considerada objectivamente o é segundo a projecção da subjectividade, pois o objecto sempre é proporcionado ao sujeito. Deste modo, o que é comparado pelo intelecto é a cognição deste sobre o objecto que lhe é proporcionado.

Conhece o sujeito cognoscente que este objecto é uma casa. Uma casa não é algo que seja da coisa enquanto coisa, mas

dela enquanto é conhecida como tal. Não afirmavam os antigos escolásticos, por exemplo, que o conhecimento objectivo nos desse a realidade da coisa como ela o é em si mesma, mas como ela o é enquanto objecto de cognição; ou seja, ela é tal como o sujeito a capta, e o que ele capta é verificável se corresponde ao que é fundamentalmente na coisa. Assim, a crítica kantiana poderia ter certa procedência em relação ao idealismo e ao racionalismo; contudo, não tinha nenhuma procedência em relação à Escolástica, porque o racionalismo e o idealismo podiam afirmar o conhecimento da coisa, em si, mas jamais o afirmava a Escolástica. A crítica kantiana, portanto, tinha endereço errado.

O objecto, em seu ser conhecido, é comparado ao objecto em seu ser real. Nunca, porém, se deve esquecer que permanece considerado como objecto, e não como a coisa o é no mundo exterior. Contudo, pode o intellecto observar se o que objectivamente ele considera da coisa tem fundamento na coisa, em sua verdade real, enquanto captável por nós, e nos limites em que é captável por nós. O juízo, que se construir, será, então, o juízo verdadeiro, na proporção que o conhecimento objectivo se adequa à verdade real da coisa.

Ora, nós estamos agora a examinar a verdade e a falsidade dentro dos esquemas clássicos, e podemos dizer que pouco a Matese tem a acrescentar nesta matéria, porque a matéria cuidadosa e exata como esse tema foi estudado pelos antigos, permite muito poucas contribuições novas. A verdade considerada *in actu exercito*, no operar da coisa, é uma verdade material, que consiste em conhecer as coisas em suas propriedades e como elas se dão na realidade. Esta verdade é a que buscam as ciências práticas. Esta verdade é anelada por nós. A verdade considerada *in actu signato*, enquanto a coisa é tomada no seu próprio acto de ser, em si mesma, nas suas causas e nos seus princípios, é a verdade considerada especulativamente, é a verdade formal. Surgem assim, três verdades: a de significação, a de conhecimento e a de ser. A primeira, a verdade de significação, está nos termos orais, nas palavras faladas ou escritas, e nos conceitos já construídos; a segunda, a de conhecimento, está no entendimento, que conhece e concebe as

coisas; e a terceira, a de ser, acha-se nas próprias coisas que, por isso, são chamadas verdadeiras. Nem a verdade material, nem a verdade formal são absolutamente ou material ou formal enquanto a nós, pois não alcançamos nem uma nem outra em sua absolutuidade, mas numa mescla, que as torna quase material e quase formal. A verdade nos termos cabe à dialéctica; a verdade do conhecimento cabe à Psicologia, e a verdade do ser cabe ao ontológico, é o objecto da ontologia. Como essas três verdades guardam conveniência entre si, elas podem ser tomadas abstractamente em separado, mas concretamente têm de ser tomadas em sua intercorrelação.

Daí dizerem os antigos, com propriedade, que a verdade real consiste em uma certa adequação, ou conformidade entre a coisa e o entendimento, conformidade que pode ser ou do entendimento com a coisa, ou da coisa com o entendimento, as quais constituem: a primeira, a conformidade do entendimento com a coisa, que é a verdade lógica; e a segunda, a da coisa com o entendimento, que é a verdade ontológica, porque essa verdade vai nos dar o *logos* do *ontos*.

Pelo fato da coisa ser, ou não ser, a proposição é verdadeira ou falsa; o conhecimento, portanto, não se afirma verdadeiro porque atenda à conformidade do juízo com o objecto, mas à verdade ou conformidade do juízo com o objecto. E é nessa conformidade que consiste a verdade tomada *in stricto sensu*. A verdade não consiste na conformidade da coisa, enquanto significada consigo mesma, mas na imediata conformidade da palavra significativa com a coisa significada. Mas, note-se bem: essa adequação é sempre intencional, é da nossa intenção significativa com a coisa significada.

Não se exige, pois, que a conformidade seja com a coisa em si, como ela existe em si, mas na conformidade imediata entre a representação da imagem e a própria coisa representada. A adequação é, portanto, intencional. A coisa representada inclui o que ela é em si confusamente, e a conformidade, que se exige, é essa apenas: que a sua representação se refira ao que ela é, conforme-se com o que ela é, sem necessidade que essa representação seja uma imagem da coisa totalmente expressada

como é em si.

Não nos esqueçamos que há coisas que ainda não são. São possíveis, e podemos representá-las. Neste caso, esta representação conforma-se com o objecto, não com a coisa em si, porque esta ainda não é no pleno exercício do ser, pois o único ser que tem é o que é objecto do entendimento, e essa conformidade não é falsa, mas verdadeira. O que se exige, e apenas pode fazê-lo o nosso conhecimento, é a conformidade intencional com o objecto, como *cognitum* nosso, pois a visão beatífica da coisa em si não nos pertence.

Em suma, o que se exige é que a representação intencional, como conhecimento ou juízo do entendimento, enquanto representante, tenha conformidade com a coisa conhecida e representada, e que em tal conformidade não se dê falsidade. Assim, o que representamos de uma coisa pode estar conforme à imagem, que formamos da coisa.

O conhecimento, enquanto representativo, é uma imagem intencional de seu objecto. No juízo: "A quimera é um ente ficcional" nele se dá verdade real, sem relação real. Toda ciência tem seu *scibilis*, o cognoscível.

O conhecimento não pode ser classificado nas categorias aristotélicas, nem como qualidade, nem como quantidade. Ora, a qualidade e a quantidade são accidentes absolutos; um, segundo a forma; e outro, segundo a matéria. Também o conhecimento não é substância. Portanto, só pode ser relação, que não é um accidente absoluto, como sabemos. Se a verdade lógica é, como realmente é, apenas conformidade, é ela uma relação, é uma conveniência, uma proporção, uma semelhança, que surge da relação de dois termos; o cónito, como representante por representar a coisa, e a coisa, como objecto representado.

Resta saber se essa relação é real ou de mera razão. Aqui estamos em matéria controversa na filosofia positiva, porque alguns afirmam a relação real, e outros apenas a de mera razão. Segundo a "Filosofia Concreta", o conhecimento, neste caso, é uma relação real e também de razão; ora real, ora de razão. A

conformidade entre o entendimento representante e o não-ser é de razão, mas com um *scibilis*; ela seria, portanto, uma mera relação de razão.

A verdade lógica implica uma representação cognoscitiva, que inclui a concomitância de um objecto, que se comporta como é representado pelo conhecimento. Não basta apenas a representação, é mister que o objecto se comporte de igual maneira como é representado. Nem, tampouco, basta apenas concomitância do objecto, pois é mister que se inclua também a referida representação. Diz Sto. Agostinho, no *De Vera Religione*, cap. 36: "quem tem por evidente que a falsidade é aquilo em virtude do qual se estima que é o que não é, entende que a verdade é aquilo que manifesta o que é. Ora, o que nos interessa é saber o seguinte: se a verdade é o que manifesta o que é, se ao cognoscente, na adequação da sua representação, a coisa representada é a perfeita adequação da sua representação, a coisa representada é a perfeita adequação da coisa enquanto a coisa nos é conhecida, esse conhecimento é verdadeiro".

Não é, porém, se perguntássemos se ele esgota, se ele é exaustivo, se ele é *totaliter*, se é totalmente o que a coisa é. Não se trata, pois do que a coisa é em si mesma, testemunhada por si mesma, mas o que nos interessa é que seja conforme ela é testemunhada para nós. Por isso, a verdade pode ser uma verdade matética, como as verdades dos *logoi arkhai*; uma verdade ontológica, quando se trata do ser enquanto ser; verdade meontológica, quando se trata do não-ser enquanto não-ser, e ainda pode ser uma verdade eidética nos diversos graus de eideticidade, uma verdade lógica, uma verdade real, uma verdade material ou ôntica; enfim, tantas divisões objectivas e subjectivas. A verdade poderá tomar tantos nomes quantas as relações de adequação... Estudemos algumas dessas verdades que são usadas comumente na Filosofia.

A *verdade formal* é a actual conformidade intencional entre o intellecto e o seu objecto. A *verdade radical* dá-se quando há essa conformidade no objecto material, como é a da ciência, o objecto enquanto dominado por ela. Na *verdade formal*, não é mister a existência actual do objecto, porque podemos tê-la sem a necessidade dessa presença; mas a *verdade radical* exige a

presença actual do objecto. Por isso Tomás de Aquino, num de seus postulados, diz: "pròpriamente falando, a verdade encontra-se no entendimento que compõe e divide, não porém, no sentido, nem no entendimento que conhece a essência".

Só nas palavras complexas, e não nas incomplexas, podemos encontrar verdade ou falsidade, porque só aquelas compõem ou dividem. Assim, não podemos dizer se são verdadeiras ou não as palavras incomplexas, ou simples, nem o conceito simples. Nestes não há verdade nem falsidade. Só pode haver uma verdade e uma falsidade numa relação. Assim o ouropel, em relação ao ouro, é falso ouro, mas em relação a si mesmo é verdadeiro ouropel. Assim um conceito pode ser verdadeiro ou falso segundo uma coisa e segundo outra. Um conceito que formássemos de quadrado-redondo, seria fácil saber que é falso, por haver incompatibilidade formal na conjunção. A conjunção seria impossível. A verdade lógica e a verdade formal só se dão na composição mental. A verdade radical, embora tenha a actuação da mente, tem fundamento na coisa actualmente existente.

É mister, pois, distinguir quando se diz "o homem é branco", e "é verdade que o homem é branco", porque são dois juízos distintos. O segundo juízo "é verdade que o homem é branco" realiza uma composição reflexa, e no primeiro, quando dizemos: "o homem é branco", a composição é apenas directa, e não tem o mesmo objecto que o segundo, já que, neste, a verdade é dada objectivamente, e é conhecida de maneira formal. No primeiro: "o homem é branco" não se conhece formalmente a verdade, nem está ela naquele juízo de maneira objectiva, já que a verdade do entendimento é uma adequação entre o entendimento e a coisa.

Enquanto o intellecto diz que é o que é, e que não é o que não é, a verdade intellectual pertence àquilo que o entendimento diz, e não à operação com o que diz, pois para a verdade do entendimento não se requer que a própria intenção se adeque totalmente à coisa, já que esta é às vezes material, e a intelecção é imaterial. O que se exige é que aquilo que o entendimento ao entender diz e conhece seja adequado à coisa; isto é, que seja, na realidade, assim como o entendimento o diz.

Estas palavras de Tomás de Aquino na *Summa contra Gentiles*, cap. 59 - 1º, revelam bem que a adequação é intencional. Nós aqui sublinhamos ao repetir algumas palavras, que mostram o pensamento do aquinatense, e que muitos discípulos não compreenderam: "... pois que à verdade do entendimento não se requer que a própria intelecção se adequê à coisa esta, a coisa é às vezes material e a intelecção é imaterial; mas o que se exige é que o entendimento, ao entender, diga e conheça que é adequado à coisa; isto é, que seja, na realidade, assim como o entendimento diz; quer dizer, o que o entendimento diz da coisa seja realmente o que o entendimento pode dizer da coisa". Do que a coisa permite que o entendimento capte, vê-se, então, que este pensamento de Tomás de Aquino, exposto em *Summa contra Gentiles*, adequa-se perfeitamente à concepção suareziana, em oposição ao que muitos discípulos do aquinatense alegam.

Observemos esta passagem de Suarez, em *Disputationes Metaphysicae*, Disputa VIII, secção 3ª, 18: "...nosso entendimento, mediante só conceitos simples, não concebe adequadamente, nem esgota de maneira clara e distinta a coisa concebida, como fazem Deus e os Anjos. Por isso, uma vez que concebeu de certa maneira confusa e inadequada, para conhecê-la distinta e adequadamente, lhe atribuiu vários predicados que se distinguem, quer com distinção real, quer só de razão. Pois bem, segundo expressou Aristóteles, referindo-se às palavras, sendo-nos impossível levar as coisas às escolas, utilizamos termos em lugar de coisas, e por isso, quando afirmamos uma coisa de outra, não o fazemos exteriormente, mas mediante uma voz significativa e enquanto significativa, de tal modo que quando afirmamos mentalmente uma coisa de outra, se bem nossa intenção principal é afirmar uma coisa de outra, não fazemos isso senão mediante conceitos, enquanto são para nós representações naturais das coisas.

Daqui resulta que quando compomos uma coisa concebida com outra, ou com ela mesma concebida de maneira distinta, ao mesmo tempo que comparamos a mesma coisa, comparamos *in actu exercito*, nosso conceito enquanto representativo dessa coisa; por exemplo, quando o

entendimento diz, compondo que "o homem é branco", conhece, formal e diretamente, a identidade ou união que há entre branco e homem, mas ao mesmo tempo conhece, no mesmo acto exercido (*in actu exercito*), que o conceito de branco contém, de certo modo, o homem que o representa, e, conseqüentemente, está, de alguma maneira, em conformidade com ele.

Assim, quando a mente afirma que o homem é branco, afirma *in actu exercito* (no mesmo acto exercido) a verdade, quer dizer que isso é certo, pois afirmar que o branco está no homem, é afirmar que o conceito de branco tem alguma conformidade verdadeira com homem. Neste sentido, disse Tomás de Aquino que o entendimento conhece a conformidade que há entre ele e a coisa inteligível, quando julga que a coisa se comporta de igual maneira que a forma por ele apreendida da coisa, o que faz compondo ou dividindo, não porque o entendimento, ao compor, julgue que a coisa se comporta como uma forma que se encontra no intelecto formalmente ou por inhesão, mas porque julga que se comporta como uma forma apreendida pelo entendimento e, conseqüentemente, julga *in actu exercito* (no mesmo acto exercido), que a coisa se comporta como forma ou conceito formal, e quando representativo, constitui certa unidade com a coisa representada, porque o entendimento não compara a coisa representada senão enquanto concebida por ele.

Assim, pois, desse modo, compreende-se, perfeitamente, porque se diz que a verdade existe de maneira especial em nosso entendimento cognoscente, mediante composição e divisão. Pois o entendimento, mediante os conceitos simples, não conhece, em absoluto, a conformidade, o qual tão pouco afirma ou pensa pròpriamente a verdade da coisa que faz, quando compõe os conceitos simples.

Dai que tanto a composição como a simples apreensão das coisas são, em absoluto, conhecimentos diretos; não obstante, comparada a composição com a simples apreensão, em certo modo resulta ser com respeito a ela a voz reflexiva em exercício, já que, mediante a composição, faz-se uma comparação, a verdade encontra-se nela da maneira especial que

fica indicada”.

Ora, neste caso, podemos partir do seguinte: só há juízo quando o que a mente diz, compondo ou dividindo, separando, é verdadeiro ou falso. Do contrário é uma mera proposição, por ex.: "A Terra é um planeta" é um juízo, pois se diz verdade ou se diz falsidade. Quando se diz: "serão os habitantes do planeta X brancos ou pretos" é uma proposição, porque a mente, ao propô-la, não está julgando ainda, não está afirmando nem negando; está perguntando. Quando se diz: "é a caridade uma virtude" é um juízo.

Os logísticos, que não compreenderam esta diferença, nada entenderam da teoria do juízo, e só tumultuaram, na Lógica, matéria onde pairava clareza e precisão, tornando-a tema confuso, onde muitos autores deram rédeas soltas à sua imaginação, não poupando com doestos os adversários de cujas idéias discordam. Assim, quando se diz: "amanhã choverá", estamos ante uma proposição, porque a mente nada diz de verdadeiro ou falso.

Aquela proposição formulada não se tornou nem verdadeira nem falsa, porque a verdade e a falsidade se exige que se dê na *actualidade* do juízo. Ora, em "amanhã choverá" não se dá essa actualidade, porque o predicado é afirmado como um possível no tempo, é alguma coisa que virá a dar-se, mas que, como ser, é contingente, poderia não dar-se. O que pode dar-se é uma comprovação ou não do que foi dito na proposição. Assim, se se disser: o número dos astros é par ou ímpar, temos proposições e não juízos. Como proposição, poderá ser comprovada a paridade, ou imparidade dos astros, mas haveria juízo se a mente afirmasse: "o número é par". Neste caso, tal juízo seria ainda incompleto, pela impossibilidade actual e imediata de verificar se a mente diz verdade ou falsidade. Portanto, seria um juízo, cujo valor de falsidade ou de verdade permaneceria em suspenso.

A confusão, em tomo de tais proposições, que os logísticos tratam como juízos, levou-os a saudá-las como algo que havia escapado à argúcia de Aristóteles. Este não fêz, nem poderia fazer, tais confusões. É mister lembrar-se que a Lógica

Formal recebeu contribuições extraordinárias no decorrer dos séculos e dos milênios. Algo muito distinto sucede com a Logística, que se considera uma superação daquela, na qual os autores divergem uns dos outros, não em matéria secundária, mas em matéria fundamental e principal, e até quanto a si mesmos, pois notamos que tais autores estão freqüentemente modificando as suas afirmativas por outras que contradizem totalmente as anteriores.

Portanto, o que o entendimento conhece não pode ser afirmado como verdadeiro ou falso, enquanto o entendimento não julga. A verdade cognoscitiva só pode existir no juízo, no julgamento.

Em suma: a verdade, que é a nossa, é uma adequação do entendimento com a coisa (verdade lógica) e da coisa com o entendimento (verdade ontológica). Esta coisa diz o *logos* do seu *ontos*; por isso é uma verdade ontológica. Nosso entendimento diz que o *logos* que possuímos, o esquema noético-eidético, que construímos ou adaptamos, se adequa à coisa, mas esta como objecto de nosso conhecimento, não à coisa em si. O que se exige nesta adequação da nossa verdade é que o que nossos esquemas dizem se adequa àquilo que podemos captar esquematicamente da coisa. Não temos um conhecimento *totaliter* das coisas, um conhecimento totalmente exaustivo delas. Os nossos meios cognoscitivos são proporcionados à nossa adequação psíquica, e esta se processa por meio da acomodação dos nossos esquemas, e da assimilação do que há nas coisas que, de certo modo, se adequa esquematicamente aos nossos esquemas, porque só conhecemos as coisas na proporção de nossos meios, dos nossos instrumentos cognoscitivos.

Se temos uma célula, um ser vivo, podemos não saber exaustivamente o que é a vida, mas sabemos que este ser é vivo. O que entendemos por vida? Entendemos o princípio activo que cria, que funda, de onde principiam todas aquelas fusões e propriedades do que chamamos vida, própria dos seres chamados vivos. Este conjunto, que construímos esquematicamente neste ser, adequa-se ao nosso esquema de ser vivo? Se afirmativamente assim se dá, temos uma vida, o que não quer dizer que conheçamos a vida como ela é em si mesma.

O erro foi acusar ao homem, em face de não conhecer *totaliter* (por não conhecer exaustivamente todas as coisas) que o seu conhecimento fosse, por isso, totalmente falso. O conhecimento humano é verdadeiro dentro da proporção que o homem conhece. Toda a análise dos antigos filósofos, neste ponto, é semelhante. Não há propriamente divergências. As divergências consistem em saber apenas se aquilo que dizemos da coisa pode corresponder ao que na coisa é realmente em si mesma. Podemos dizer que sim, que há esta possibilidade de ter um fundamento real nas coisas, mas aquilo que dizemos da coisa, dizemos intencionalmente; isto é, dizemos dentro das nossas possibilidades de afirmação, mas aquilo que dizemos, corresponde ao que realmente é na coisa, sem que essa adequação seja uma cópia fiel do que é na coisa.

Não há necessidade de sabermos como é em si mesma a vida para sabermos que um ser é vivo. Sabemos que é um ser vivo, embora não o conheçamos *totaliter*, nem o que é *totaliter* a vida. É nesse sentido que se concebe a verdade como ela é estudada na Filosofia positiva, e como também aceita a Filosofia Concreta.

O grande desejo de todo ser humano é alcançar a verdade material, aquela que é chamada *verdade radical*, que é a da coisa em si mesma. Naturalmente que esse "em si mesmo" da coisa é muito relativo, pois um artefato sabemos como ele é em si mesmo. Sabemos que um vaso, enquanto vaso, tem uma estrutura eidética, que podemos perfeitamente delinear como delinham aqueles que o constroem. Mas acontece que se nós quisermos alcançar as coisas como elas são em si mesmas, na sua parte hilética e eidética, as coisas da natureza, aquelas que escapam à nossa criação, aquelas que não estão marcadas pela nossa intencionalidade; então, naturalmente, temos dificuldades de chegar a esta verdade, e esta verdade é o anseio de toda ciência humana. Porque o homem não se satisfaz, enquanto não alcançar todas as causas das coisas, porque o nosso conhecimento das coisas está condicionado ao conhecimento de todas as coisas que operam para que a coisa surja. Porque, conhecendo as causas, conhecemos aquilo que deu ser à coisa, e, portanto, aquilo que a coisa é, de forma que o conhecimento

pelas causas é a verdadeira ciência, e não poderia ser doutro modo. Não é apenas uma classificação, não é apenas um protocolo das coisas, não é apenas a ordenação das coisas segundo determinados esquemas; é o conhecimento realmente das coisas pelas causas, porque só conhecendo-as é que vamos, a pouco e pouco, aumentando o âmbito de adequação de nossa mente com a coisa e, conseqüentemente, ampliando, também, as notas que podemos captar da mesma matéria que encerraria muitos problemas.

CAP. 23

DA VERDADE PARA O COGNOSCENTE

A mente apreende algumas coisas sem julgá-las. É o que se dá com a montanha-de-ouro, na qual se apreende a significação de algumas palavras, sem se afirmar a sua realidade. Considera a mente o que se realizaria se se juntasse, na realidade, o que tais palavras significam, montanha-de-ouro, e se se juntasse teríamos, então, aquela. O resto é confusão, como fazem alguns autores modernos sobre esta matéria.

Assim, ao prestar-se atenção sobre a união entre o predicado e o *sujeito*, a mente pode conhecer tal união, e estabelecer se o predicado é subordinante ou subordinado ao sujeito, se pertinente ou não, se accidental ou substancial ao sujeito, etc. Como o predicado não pode ter mais realidade que o sujeito, também se pode verificar se o predicado decorre da própria idéia, como nos juízos analíticos, enquanto a mente não julgo se corresponde tal juízo à realidade.

A mente pode estabelecer uma verdade ou falsidade *in actu signato*, como signo e designo, como no juízo: "Deus existe", que é lógicamente verdadeiro, em suas significações. Mas para afirmar que é verdadeiro *in actu exercito*, no exercício do seu acto, na realidade, é preciso outro caminho, que não o puramente lógico.

De maneira que a *verdade lógica* não deve ser confundida com a *verdade material*. "Deus existe" é uma verdade lógica *in actu signato*; isto é, no significado de Deus e no significado de existir; a composição "Deus existe" é lógicamente válida, porque não só Deus teria possibilidade de existir, mas, ainda, Deus, necessariamente, tem de existir para ser Deus, porque não é aceitável o conceito de Deus, ao qual se dá a máxima perfeição,

se lhe faltasse a perfeição de seu existir. Mas aí não se diz que "Deus existe" *in actu exercito*; isto é, na realidade. Esta realidade da existência de Deus já exige outras provas, que não as meramente lógicas. Os graves erros cometidos pelos racionalistas e idealistas consistiram em julgarem que as verdades *in actu signato* eram sempre válidas *in actu exercito*.

Não há dúvida de que existe uma certa base na argumentação em favor desta doutrina, como Scot, por exemplo, ao dizer que tudo que está logicamente bem constituído, perfeitissimamente constituído, deve corresponder a alguma realidade.

Só se pode concluir a existência nos juízos lógicos deduzidos rigorosamente de juízos de existência já comprovados, como se disséssemos: há em tal via um termo anterior a outro, e este podemos deduzir logicamente daquele.

Se o anterior é verdadeiro, comprova-se como uma verdade, também, o posterior necessário. É mister haver um *logos* que analogue esta posterioridade e esta anterioridade. O anterior tem de ser anterior ao posterior em algum *logos*, em alguma razão, de maneira que estes outros juízos lógicos seriam verdadeiros *in actu exercito*. Se é verdadeiro o juízo anterior, já comprovadas a sua verdade radical, a sua verdade fundamental, a sua verdade material, de modo que o que dele se deduz o que nele está incluído, será, então, também verdadeiro, actual ou potencialmente, dependendo das condições que apresente.

A ciência especulativa é medida pelo seu objecto, enquanto que a ciência prática é medida também pelo seu. Uma coisa artificial é verdadeira, porque está em conformidade com a arte.

As ciências práticas são autênticas, porque nelas há verdades, há princípios evidentes, conclusões evidentemente verdadeiras, que se conciliam, que se adequam à prática. Uma coisa não é o que não é, e é o que é, daí decorre a verdade e a falsidade. Há uma verdade nas coisas que é atributo do seu ser; por exemplo, a verdade ontológica. O que é atributo de seu ser numa coisa é verdadeiro nela. Assim, é atributo de Deus a

omnipotência, pois na idéia de Deus; é verdadeira a omnipotência, mas *in actu signato*, porque ainda não se prova, por esse juízo, que Deus existe.

É verdadeiro o que é, não o que parece ser, ou aquilo que é tal como parece, diz Sto. Agostinho, porque embora uma coisa não pareça, nem tenha conformidade com algum conhecimento, apesar disso, é verdadeira. Encontramos estas palavras que vamos repetir do "Solilóquio", II, cap. 5: "é verdadeiro o que é, não o que parece ser, ou aquilo que é tal como parece, porque embora uma coisa não pareça, e nem tenha conformidade com algum conhecimento, apesar disso, é verdadeira."

A verdade está também nas coisas; a verdade não é, assim, uma denominação extrínseca, mas intrínseca à coisa. Cada coisa é verdadeira de igual modo que é." Também é o que afirma Aristóteles *in Metafísica*, livro 11, cap. I: "a verdade, pois, acompanha o ente como atributo total deste. Todo ente é verdadeiro. As coisas são verdadeiras em si mesmas, independentemente do entendimento. Se é verdadeiro é ente; se é ente, é verdadeiro. O ente é inteligível, porque é verdadeiro, nem se poderia entender o ente se não fosse ele inteligível, mas é possível entender o ente de tal modo que não se entenda a sua inteligibilidade; do mesmo modo, o ente entendido é verdadeiro, porém não se entende a verdade pelo fato de entender o ente."

O ente, pelo simples fato de ser ente, tem aptidão para adequar-se a um conceito verdadeiro sempre que em outro exista a capacidade para entender.

O conceito representa, intencionalmente, o que a coisa é, embora o que é representado não seja idêntico ao que a coisa é em sua realidade, mas apenas enquanto representada, como anotamos. Essa é a adequação, conformidade intencional, que se exige na verdade lógica. A verdade transcendental, aquela que pertence a todo ente, significa a entidade da coisa, conotando *conhecimento* e conceito intelectual, à que tal entidade se adequa, onde esta coisa está ou pode estar representada, tal como é.

Se a verdade das coisas só houvesse quando ela é apreendida pelo cognoscente, nada seria verdadeiro. Se *ninguém* conhecesse as coisas, elas não deixariam de ser verdadeiras, independentemente do cognoscente que as conhece; portanto há uma verdade *nas coisas*, e há uma verdade *para outro*, que é o caso do cognoscente.

O cognoscente tem das coisas um conhecimento, que pode ser verdadeiro, sem que isso negue a verdade da coisa para si mesma, ou, pelo menos, não para si, mas em si mesma. Para si mesma se daria quando a coisa tem consciência de si mesma, mas pode ela ser verdadeira para outro. Assim, nós somos verdadeiros para outros, para o cognoscente, e somos verdadeiros para nós mesmos, porque temos conhecimento de nós mesmos.

A coisa, considerada enquanto em si, é verdadeira de modo fundamental, e é apta de ser inteligida. A verdade transcendental não é uma mera denominação extrínseca, mas intrínseca. É um atributo do ente que não é uma mera propriedade real, realmente distinta do ente. Na verdade, é um atributo que tem reciprocidade com o ente, e dele se distingue de alguma maneira, pelo menos segundo uma razão, uma conotação.

A entidade lógica é a entidade vizualizada pelo entendimento em conformidade actual com este, com o *cognitum*, quando sabemos que há uma conformidade entre a cognição e o objecto, sem sabermos qual ela é. Temos, então, o que se chama uma verdade lógica incoativa.

A verdade lógica incoativa se dá quando há uma conformidade. Assim, como a verdade consiste numa conformidade, a falsidade vai consistir numa desconformidade; a falsidade não pode estar nas coisas como a verdade, a falsidade somente pode estar no intellecto, quando afirma ou nega, porque as coisas em si mesmas não podem ser falsas. Elas são verdadeiramente o que elas são; portanto, uma coisa é só verdade, mas dela podemos construir muitas visões falsas, em graus maiores ou menores. Esta é a razão porque é difícil alcançar a verdade, embora seja muito fácil desviar-se para a

falsidade.

Aristóteles, *in Metafísica*, livro VII, cap. 29, diz: "chamam-se falsas as coisas que, por sua natureza, têm aptidão para aparentar ser o que não são, ou ser de distinta classe como são; por exemplo, as imagens e os sonhos".

Esta afirmativa de Aristóteles merece reparos, porque considerados em si mesmos, as imagens e os sonhos são verdadeiros enquanto ficções, podem não ser verdadeiros quanto à sua representação, porque, de qualquer maneira, tanto as imagens como os sonhos têm uma intencionalidade, e é precisamente a não adequação da realidade com a intencionalidade, que os torna falsos enquanto reais, embora não o sejam enquanto ficções. De maneira que o pensamento de Aristóteles não está errado, mas exige este reparo para evitar confusões, pois as imagens e os sonhos só são falsos na sua relação com a realidade que eles apresentam, não no que eles pretendem apresentar, não enquanto considerados em si mesmos, pois são verdadeiramente ficções.

É possível passar de um contraditório para outro contraditório, sem haver alguma mutação, o que é lógico, porque a passagem de um contraditório para outro implica, automaticamente, uma mudança completa. Portanto, terá de haver uma mutação qualquer. Um juízo pode ser falso sob um aspecto, e verdadeiro sob outro. é o que vemos, por exemplo, nas *distinções*, onde captamos as verdades sob um aspecto, quando *distinguimos*. Assim a quem diz que nossos sentidos nos levam ao erro, é mister responder que cabe distinguir se levam sempre ao erro ou se apenas nos levam algumas vezes. Deste modo um juízo seria verdadeiro sob um aspecto, podendo ser falso sob outro. Este foi um ponto de partida para as distinções. Não se pode dizer que um juízo é falso, se o que alega o predicado, embora conveniente, não esgota todas as notas cognoscíveis de uma coisa. Se dizemos que "Pedro é homem", este juízo é verdadeiro, embora ele não diga tudo de Pedro. Só há falsidade quando o que se diz ou se nega que alguma coisa é ou não é, não corresponde ao que a coisa é ou não é.

Em torno, portanto, do tema da verdade e da falsidade,

é o que tínhamos a dizer por enquanto, para as nossas futuras análises. Como dissemos, em torno dessa matéria não temos reparos a fazer, ante as sentenças que expusemos, porque, mateticamente, também não pode ser de outro modo. Não pode deixar de haver uma verdade em si das coisas.

As coisas, ao testemunharem-se como são, são verdadeiras; as coisas são verdadeiras para outros e são verdadeiras para si mesmas. São os modos delas serem verdadeiras. Agora estes modos não esgotam todas as modalidades possíveis, porque há muitíssimas outras, que dentro destes apresentam aspectos distintos, os quais devem ser considerados, a fim de classificar as diversas espécies de verdade.

Não se pode, porém, é permanecer na confusão vulgar, banal e costumeira, própria de agnósticos, cépticos, etc. Porque aqueles que perguntam "que é a verdade?" revelam que dela nada entendem, pois já dissemos claramente em que ela consiste. Cristo não respondeu a pergunta de Pôncio Pilatos, e sem dúvida, o seu silêncio foi a melhor resposta que podia dar. Pilatos revelava ignorância em torno do tema da verdade, que não era apanágio dele, e que é repetida através dos séculos.

Ora, os que desejam que a verdade seja apenas a que as coisas testemunham em si mesmas, e como ela não é alcançada, negam, conseqüentemente, toda e qualquer validade aos nossos conhecimentos. Mas todas as coisas têm os seus *scibiles*, o que é cognoscível nas coisas, proporcionados ao cognoscente, ao ser que pode conhecê-los, e que são verdadeiros na proporção em que o conteúdo cognoscitivo se adequa, intencionalmente, com o que a coisa apresenta na sua radicalidade.

Não há necessidade de conhecermos, actual e exaustivamente, Pedro para sabermos que Pedro é homem. Poderíamos não saber, também, em que consiste propriamente ser homem, mas o que conhecemos sobre o homem é suficiente para distingui-lo de outros. Não vamos, de maneira alguma, errar ao classificar Pedro de homem, e aquele cavalo de cavalo, e não vamos fazer confusão entre ambos, porque temos suficientes *scibiles*, que nos dão um determinado conhecimento,

capaz de permitir distinguir os dois, e poder classificá-los. Notamos, portanto, que há maior semelhança entre o cavalo e aquela zebra, o asno e o cavalo, podemos encontrar muito maior semelhança do que, por exemplo, entre uma árvore e uma pedra. Encontramos muito maior semelhança entre Pedro, João e Carlos, e os classificamos dentro do conceito de homem, e o conteúdo que damos a esse conceito, quando precisamente bem constituído, seguindo as regras da dialéctica, e corresponde ao que radicalmente está em Pedro, em João e Carlos, muito embora não captemos totalmente o que neles está.

Ora, dentro desta concepção de verdade, não há mais lugar para o agnosticismo, porque este apenas quer dizer que desconhecemos a verdade. Mas que verdade? Que desconhecemos a verdade em si das coisas naturais é indubitável, mas que desconheçamos, total e absolutamente, toda e qualquer verdade, não tem fundamento. Colocando o tema da verdade nestes termos, podemos, daqui por diante, usar esta expressão sem equivocidade, sem que seja ela motivo de confusões, para os que nos ouvem, ou para os que nos lerem.

O ente *a semetipso et ab aeterno*, que fundamenta o chamado *contexto alfa*, corresponde, nas religiões, ao que estas chamam Deus. Na Filosofia, o ente *a se* é apenas o Ser Supremo. Na "Filosofia Concreta" provamos, por diversos caminhos, a realidade deste ser pela necessidade que há dele, e por cuja necessidade temos um meio de poder compreender as coisas contingentes, as coisas que pertencem ao *contexto beta*.

Das provas da existência deste ser *a se*, que é um, e único, podemos considerar cinco as melhores, sem menosprezo, entretanto, das outras. Vamos sintetizá-las, porque já as estudamos na "Filosofia Concreta". Apenas faremos uma síntese para melhor facilitar a compreensão do ser *a se*, e posteriormente, do *contexto alfa*.

Primeira prova: Se partirmos da admissão da série infinita de seres finitos, de seres *ab alio*, como propõem alguns, essa série ou surgiu de si mesma, e neste caso ela existiria antes de existir, o que é absurdo, ou surgiu do nada, o que é outro

absurdo, ou é feito de uma causa anterior, que a realizou de um ser *a se*, como já a demonstramos nos capítulos anteriores, e em nossa obra já citada.

Segunda prova: Se nunca teve começo, seria *ab aeterno*; haveria, então, um poder que transmitiria de uns aos outros sucessivos, e infinitamente não poderia diminuir de poder, pois já não seria coisa alguma, teria terminado seu poder; não poderia aumentar de poder, porque, então, este acréscimo viria do nada, o que também é absurdo; terá, portanto, inevitável e necessariamente, de ser sempre idêntico a si mesmo em poder; ou seja, de ser infinitamente ele mesmo. Esse poder, que é ser, seria apenas ser, apenas ele mesmo, sem mescla de outro que não ele; seria, pois, absolutamente simples. Este é o ser *a se*, e é também o Deus de que falam as religiões superiores.

Terceira prova: O poder de infinitamente actuar não pode estar num ser limitado, porque um ser limitado opera por sua forma, que é o seu *logos*, a sua razão intrínseca de ser, ou é parte de sua razão intrínseca de ser, e o poder que está na virtude de actuar designa o princípio da acção. Se esse princípio move em tempo infinito, só pode fazer por um poder infinito; portanto, é de uma essência infinita e o ser *a se* terá de ser de essência infinita, e este também é o Deus das religiões.

Quarta prova: Uma série de causas accidentais não pode ser causa de si mesma em conjunto, porque não existe toda de uma vez, e também porque suas partes são finitas e não infinitas.

Quinta prova: Numa série de causas eficientes, nenhuma seria a primeira, já que todas recebem o ser de outra, não a tendo por si mesma. Se nenhum membro da série tem algo, não pode tê-lo a série. Esta é uma totalidade, mas a sua unidade é accidental, embora seja uma unidade de ordem. Desse modo, a necessidade do ser *a se* é evidente.

Podemos partir de sua afirmação, tendo como termo os entes *ab alio*. A presença e realidade do ente *ab alio* é de nossa experiência, e sua existência não pode padecer dúvida. Eles se dão. Mesmo que tudo fosse uma ficção nossa, haveria entes

ficcionais, que proviriam de outros. Portanto, partindo do ser *ab alio*, sendo impossível a série infinita, teríamos, necessariamente, de partir de um ser que é o contrário de *ab alio*, um ser *a se*. Este teria os mesmos atributos que as religiões superiores dão ao seu Deus. A existência do ser *a se* é mateticamente indubitável. Ademais não se admite a propositura de qualquer dúvida sobre este tema, em face das provas por nós apresentadas em "O Homem Perante o Infinito" e em "Filosofia Concreta", e outras obras, que comprovam que o *contexto alfa*, com toda a sua conceituação de subordinantes e subordinados, tem um fundamento real e indubitável, como também o tem o *contexto beta*, dos seres *ab alio*, o que é importantíssimo, porque fundada a validade destes dois contextos, também está fundada a validade dos outros dois.

O *contexto gama*, que se refere ao *nihilum*, ao nada absoluto, é constituído de negatividades impossíveis de serem reais; isto é, de serem positivas, enquanto que o *contexto delta*, que é o do nada relativo, e como este tem uma referência positiva, é nada de alguma positividade, porque, do contrário, não seria nada relativo, mas absoluto. O contexto de todos os atributos e de todas as leis e sentenças, que possamos deduzir do nada relativo, são válidas também. Neste caso, os quatro contextos são corroborantes uns dos outros. O *contexto beta*, necessariamente, exige o *contexto alfa*, como o *contexto delta*, e rejeita a validade de positividade ao *contexto gama*. A presença da realidade do que constitui o *contexto beta* recusa, portanto, qualquer positividade ao *nihilum*, mas afirma, também, a validade do contexto delta, porque, precisamente, o ser *ab alio*, por ser um ser deficiente, está automática e imediatamente afirmando a privação, que é correspondente ao contexto delta, o contexto do nada relativo. O ser *ab alio* é, de qualquer maneira, um ser composto de ser e de nada relativo; o nada relativo entra, também, na sua concepção, e teremos não só de defini-lo positivamente pelo que apresenta, mas negativamente pelo que dele se ausenta, e este, se não fosse positivo, não seria nenhuma ausência. Sua definição seria apenas positiva, de maneira que o contexto *ab alio* comprova, também, a validade do contexto delta.

Diz Tomás de Aquino, na *Summa contra Gentiles*: "porque

Deus possui todo o ser, carece ele, totalmente, de todo não ser, porque uma coisa se afasta do não ser na medida em que é".

Ora, esta expressão é de uma riqueza extraordinária, porque nós vemos aqui: "Deus possui todo ser; ele carece totalmente de todo não-ser". Nele não há a menor privação. Uma coisa se afasta do não ser na medida em que é. Ora, os seres, que constituem o *contexto beta*, hierárquicamente revelam maior ou menor perfeição de ser; portanto, são seres que se afastam mais ou menos do não ser, e este afastamento é sempre proporcionado ao que precisamente esses seres são. Vê-se, assim, que Tomás de Aquino perfeitamente compreendia a necessidade da privação para dar uma conceituação mais precisiva aos entes que constituem o *contexto beta*. Então podemos dizer que todo ser finito é ser na proporção que se afasta do não-ser, e afasta-se deste na proporção que é ser. Ele, portanto, pode ser definido, positiva e negativamente; positivamente, pelo ser que tem; negativamente, pelo que não é, ou que não tem.

CAP. 24

DA CRIAÇÃO DO SER *AB ALIO*

Demonstramos que, sem o concurso do Ser Supremo, é impossível um ser *ab alio*, nem um acto pode dar-se sem o concurso daquele, nem especificamente os actos livres. Dando-se estes ou não, não se subtraem ao poder do Ser Supremo, porque, do contrário, não seriam. Assim, se esta pedra é actuada por alguém ou não, um ou outro, ao se darem, estão de acordo com as leis naturais. Assim podemos conceber que o Ser Supremo dá à vontade um concurso fisicamente determinativo e productivo, tal ou qual acto, mas apenas eficaz. Este concurso não obsta à vontade o seu poder de actuar ou não actuar, porque estes vêm do Ser Supremo, que a tornam apta a escolher entre possíveis, sem que tal escolha signifique qualquer negação do concurso, pois esta escolha se dá no âmbito e sob a eficacidade e a eficienticidade daquele poder.

Há a presença suposital do Ser Supremo em todas as coisas, porque, de qualquer forma, ele é o sustentáculo final de tudo quanto há, pois o ser *ab alio*, necessariamente, tem o sustentáculo no ser *a se*. A vontade criada, a vontade humana, sempre quer, precisamente, porque Deus quer que queira o bem, não especificamente este ou aquele bem.

A determinação do acto é apanágio da vontade livre. O homem, necessariamente, quer o bem; não este ou aquele bem. Na escolha dos bens, é que o homem revela a sua liberdade, o seu livre arbítrio. O Ser Supremo dá ao homem esta capacidade de querer, mas, também, dando-lhe o entendimento, permite-lhe que escolha, entre os bens próximos, aquele que melhor lhe convém, ou que ele julgue convir-lhe. Se Deus move a vontade, não é possível que ela não se mova, salvo o não fazer, quando é producto do acto inibitório.

Suarez diz que Deus não conhece no tempo, ao tratar-se de acto humano livre. Esse conhecimento não exige uma predeterminação física da causa, porque é um conhecimento na eternidade, apenas pré-ciência eterna de tudo quanto sucede no tempo, como expõe nas *Disputationes Metaphysicae*, na Disputa 22, secção 2º nº 41, - A acção do Ser Supremo é apenas permissível de que a causa actue entre extremos opostos. E sobre a liberdade humana, por enquanto, é o que vamos tratar em relação ao Ser Supremo, porque nos interessa penetrar agora na parte da criação, que é importante para a Matese.

As causas generáveis implicam, em último caso, uma causa ingenerável (*agénethos*), porque os seres *ab alio* incluem, necessariamente, a presença de um ser *a se*, para que lhes dê a razão de ser, já que eles não a têm, nem em si mesmos, nem plenamente em outros seres *ab alio*.

O ser *a se* pode fazer o que não implique intrínseca contradição. Ora, a criação não implica intrínseca contradição. Nenhuma coisa *ab alio* pode ser causa da existência de si mesma.

O possível, tomado negativamente, é o que não é contraditório; tomado positivamente, o que pode ser ou fazer-se. Para que a criação seja possível, é mister que não seja ela, em primeiro lugar, contraditória, e em segundo lugar, que seja possível, mediante alguma potência. Ela não é contraditória, não há dúvida, porque o ter sido feita do nada significa, aqui, termo *a quo*, ponto de partida, e não termo *quod*, feito *de nada*. A criação, como a entendem os cristãos, não exige a presença de alguma potencialidade subjectiva, que é a potência que há *in subjecto*. Também não admite que basta apenas a potência obediencial. A criação faz-se do nada da criatura, e essa potência já incluía uma grande potência prévia, apta a ser induzida ou eduzida.

A criação implica e exige, em sua conceituação, a produção da entidade total.

A criação *simpliciter absoluta* é acção que se realiza sem concurso de um sujeito, de uma potência subjectiva, é apenas uma potência objectiva, e é simultaneamente criada pelo acto

criador. A causa eficiente é o princípio essencial extrínseco, pelo qual se origina, primacialmente, uma acção ou uma mutação. Então o ser *a se* é a causa eficiente da criação. A indução e a educação da forma são opostos à criação, porque esta, ao inverso da educação, realiza-se do nada; isto é, de nenhum sujeito anterior, de nenhuma potência subjectiva anterior. Ela, portanto, não é uma educação, não é algo que se tira de alguma coisa, nem algo que se põe numa coisa já pré-existente.

Deve-se distinguir, portanto, a função criadora da edutora. A primeira cria da potência objectiva, enquanto que a educação dá ser à potência subjectiva.

Enfim, a criação parte do nada da criatura, e a educação parte de algo subjectivamente existente, que recebe a nova forma. Portanto, a educação pressupõe sempre um novo ser. Suarez, nas *Disputationes Metaphysicae*, na Disputa 20, secção 1, nº 10, pergunta:

"De igual maneira que produzem em acto algo, o que antes era possível pela potência activa e a passiva, consideradas simultaneamente, porque não há de poder fazer-se, também, em acto, algo que seja possível pela simples potência superior e eficaz do agente?" Esta pergunta de Suarez é importantíssima e revela que, no seu pensamento, já estava contido o que consideramos como *Meon*, pois de igual maneira que produz em acto algo, o que antes era possível pela simples potência superior e mais eficaz do agente; quer dizer, do próprio acto de um agente infinito, como seria o do ser *a se*, do Ser Supremo. Ele é ao mesmo tempo criador da potência, sobre a qual ele induz a forma; é o *Meon* objectivo. Porque uma coisa é possível apenas pela potência activa, e não apenas pela potência passiva. O Ser Supremo, para operar, é independente de toda causa, inclusive, portanto, da causa material. O poder activo determinado a operar num sujeito encontra-se muito limitado. Portanto, não se lhe deve atribuir o primeiro *eidōs* ao Ser Supremo, por não haver nenhuma razão para que nele possa haver tal limitação, já que o poder de operar é proporcionado à essência, e como a essência de tal ente é acto puro, não há razão para estar limitada, nem tampouco o seu poder.

A potência do Ser Supremo é superior à de qualquer outro ser criado. Este necessita um sujeito para operar, mas aquela potência, porém, não está cingida a essa necessidade. A criação activa está no criador, a passiva é que está na criatura, a qual é modo desta, porque criação é dar ser à criatura e a criatura é resultado da criação; ambas simultâneas, uma principiando quando a outra também principia.

A criação não é a mutação de alguma coisa pré-existente, que se torna outra; a acção flui do operar, e o criar, como operação *ad extra*, realiza a criação como modo da criatura, dependente em seu ser, e em seu existir, do criador.

A criação é modo substancial quanto à criatura; mas um modo accidental quanto ao criador. A criação, portanto, pode ser classificada no predicamento aristotélico de acção, modal do predicamento da qualidade, quanto ao agente, e modal do predicamento da substância, quanto à criatura.

A coisa criada tem de ser, antes de tal, nada; tem de proceder do não ser absoluto e completo da coisa criada. Portanto, à potência do criador corresponde o não ser absoluto e completo da criatura, que é o *Meon*; à razão ou ao logos da criatura pertence o não ser eterno, que é o ser *ab alio*; logo, à criação pertence o logos do ser não-eterno.

Repugna à criação ser intrinsecamente eterna, considerando este conceito no seu sentido de posse total, simultânea e perfeita, de uma vida interminável, segundo a famosa definição de Boécio.

Nenhuma criatura tem o ser por si mesma; nem tem, portanto, necessidade *simpliciter* de existir; não possui, pois, nenhuma causa intrínseca do seu existir eterno. Não há uma razão intrínseca por parte da criatura, nem extrínseca por parte do criador.

Ora, o que não possui necessidade não é capaz de ser demonstrado como tal. A criatura é dependente por dependência, e esta natureza é uma modal da mesma, mas uma coisa eterna é uma coisa não criada. Portanto, no conceito de

eternidade, exclui-se o de criação. O conceito de eternidade pertence ao *contexto alfa*. Não se pode dizer que, necessariamente, a criação é eterna, porque a eternidade não é da estrutura ontológica da criação. Ao contrário, dela se exclui.

Ao *contexto beta* não se pode predicar a eternidade, só ao *contexto alfa*. Portanto, não é contraditória a estrutura eidética de criação, logo no início do tempo, quando se diz que a criação se faz *do nada*. Esse *de o* não indica a sucessão de alguma coisa após outra. Na criação, portanto, não há uma emanção contínua, porque então haveria sucessão. Há, pois, uma emanção instantânea em sua totalidade. Esse *de o nada*, significa, pois, carência de causa material, de uma subjectividade, na qual se dá uma forma, cuja informação seria a criação. Essa não é, também, uma informação, porque, nesta, simultaneamente, se criam a forma e a matéria, o que determina e o que é determinado.

A eternidade é entendida como indivisível e só pode ser tal. A criação só pode ser entendida como algo que sucede, não o acto de criar, que é simultâneo, e pode coexistir com aquela. A criação não pode ser eterna, já que é feita toda no mesmo instante, e desde então ela é sucessiva. Uma sucessão interna também é contraditória, e sendo a criação uma sucessão, exige uma conservação no ser *in fieri*, no seu devir, na sua duração sucessiva. Portanto, a possibilidade da criação *ab aeterno* não se justifica por uma razão muito simples: porque dentro do *contexto beta* nós não podemos, de modo algum, predicar a eternidade. A todo ser *ab alio* tem de se predicar um início, senão teríamos a série infinita.

Suarez, nas *Disputationes Metaphysicae*, Disputa 5, nº 14, afirma o que passamos a citar: "entende-se, também, facilmente que, da criação eterna, não se segue nenhuma infinitude real da coisa criada, pois embora a criação se diga infinita, enquanto carece de princípio, contudo esta é somente ou certa denominação extrínseca de coexistência com a eternidade de Deus, enquanto carece de princípio, ou, coisa que parece mais certa, uma negação de começo na existência. Mas, na realidade, não se acrescenta à criatura nenhuma perfeição infinita, mas a mesma, existindo sempre". E, termina ele, então, por afirmar:

"não repugna à criação ser eterna, neste sentido de eternidade porém". No nº 15 prossegue afirmando que as coisas corruptíveis permanentes poderiam ser criadas desde a eternidade. Ora, não pode ser da essência de uma coisa corruptível o ser eterna. Uma coisa corruptível criada, deixada a si mesma, não seria eterna, se abandonada à sua natureza, porque então haveria contradição. Contudo, não haveria contradição em admiti-las criadas desde a eternidade, e conservadas eviternamente pela potência do Ser Supremo.

Aqui não haveria contradição. Esta sentença é defendida por muitos escolásticos, mas Suarez admite que poderia tal coisa, abandonada à sua natureza, caso não houvesse a presença de um agente contrário, durar eviternamente. Ora, como tal não se dá, ou um agente extrínseco as corrompe, ou são elas, então, criadas no tempo, ou com o tempo. Ante tal problema, conclui Suarez que o intrinsecamente eterno é o intrinsecamente imutável, e o que é intrinsecamente feito na eternidade não é mister que seja intrinsecamente imutável; basta que permaneça sem mutação na mesma eternidade, ou na duração infinita, e que nela se concebe. Não há, pois, contradição que o Ser Supremo conservasse numa duração constante alguma coisa criada. Suarez, realiza, assim, a demonstração da eviternidade *a parte post*; contudo, *a parte ante* o tema permanece no terreno das suposições, não eivadas, porém, de contradição manifesta, mas de certa contradição, desde o movimento, em que se cai na aceitação de séries infinitas, porque, então, inevitavelmente, tombaremos nas mesmas e velhas aporias conhecidas. Nem tampouco se poderá admitir, nem como possível, a predicação de eternidade, num ser *ab alio*.

Se nenhum ser finito tem razão de ser em si mesmo, e se recebe o seu ser do Ser Supremo, seu perdurar depende, portanto, da conservação exercida por este.

As coisas criadas não podem privar a si mesmas de seu ser, o que seria contraditório, já que é impossível a *nihilatio* total por parte das coisas finitas, como tivemos oportunidade de ver sobre os seres *ab alio*. A conservação não é uma acção distinta da criação, segundo a realidade ou modo real, mas que só se

distingue por certa conotação ou negação incluída, ou pela razão, pois a criação expressa a efectuação da coisa, conotando que esta não existia, enquanto que a conservação efectua a mesma efectuação, conotando que a coisa existia já antes. Estas palavras de Suarez vão corroborar a doutrina de Tomás de Aquino. Elas estão dispostas na mesma obra das *Disputas*, 21, 2, nº 2.

A conservação é distinta, portanto, da criação por conotação, já que a potência conservadora é ainda dependente da potência criadora, e, remotamente, é a mesma. A conservação é a criação continuada; a causa e o efeito são entes por participação. Assim como a causa depende do Ser Supremo, no instante que opera, igualmente depende o efeito no instante que é realizado, pois, nesse instante, ambos são entes por participação.

O ser, que é isso ou aquilo, é um ser que é sustentado por suas causas. A conservação de um ser depende da presença de suas causas, como estas, em última análise, dependem de outras, e, finalmente, do Ser Supremo. A presença deste como sustentante do que é, é inevitável. Basta provar que há, em cada efeito, a necessidade da sustentação. A causa segunda, por ser sempre indiferente para muitos, e não ser suficientemente determinada pelo sujeito e pelas circunstâncias, necessita da cooperação da causa primeira, para determinar um efeito singular. Foi o que vimos ao tratar do princípio da individuação.

O tempo é a duração das coisas sucessivas; portanto, para haver tempo, é mister haver coisas que sucedam, e estas são as coisas finitas, as coisas criaturas. Logo, antes da criação não há tempo; ou melhor, não há tempo antes das coisas sucessivas. Portanto, vê-se que a concepção cristã da criação tem um fundamento matético no seguinte: o ser *ab alio*, não tendo a razão de ser em si mesmo, não tendo uma razão suficiente nem formal, nem material, quer dizer nem eidética, nem hilética, necessita de outro para que seja, para que venha a ser o que ele é. Ora, esse outro, como vimos e demonstramos, terá de ser, necessariamente, o primeiro, fonte e origem de todos os outros, que é um ser *a se*, que tem de ser o ser criador, que não pode ser *ab alio*. Ele tem de conservar necessariamente

o que é. De maneira que a idéia cristã de criação é aquela que mateticamente melhor se adapta ao pensamento concreto.

Isso não quer dizer que a idéia da criação seja originariamente cristã, porque encontramos nos judeus, no mosaísmo, e encontramos, também exposta nas concepções pitagóricas, e se quisermos interpretar com justiça, no pensamento hindu. De forma que a necessidade do ser *a se*, para explicar a seqüência dos seres *ab alio* é um pensamento positivo universal. A justificação do mesmo já foi por nós feita. Não há necessidade mais de prosseguirmos aqui repetindo o que mateticamente já ficou estabelecido. Na verdade, o ser só pode dar aquilo que tem.

O ser *ab alio* não pode dar existência, porque ele não a tem em plenitude. Ele só a tem recebida de outro. Como a série é impossível, e há necessidade de um que a tenha em plenitude, só este poderia dar a existência e o ser aos outros, o que é um pensamento mateticamente necessário. Ou seja, o contexto *ab alio* implica, necessariamente, o contexto *a se*, que é *contexto alfa*, e não pode ser compreendido sem aquele, porque não tem em si a razão suficiente do seu ser.

A ABSTRACÇÃO EM ARISTÓTELES E EM PLATÃO

Não podemos construir uma ciência *per se* se partimos do ser *per accidens*. Ora, a Matese é um saber *per se*. Não é só esta a sua intenção. É dentro desta que ela se constrói, o que já demonstramos sobejamente.

Temos de partir do homem; e o homem possui o Entendimento, que paira acima da cogitativa. Esta conclusão, alcançaram-na os gregos antigos, Aristóteles e os Escolásticos, e até alguns autores modernos, orientados pela filosofia positiva. Kant, por exemplo, nunca compreendeu a teoria da abstracção, nem o que era o conceito universal para os escolásticos. Daí a razão porque permaneceu numa situação aporética, e deixou em aporia todos aqueles que aceitaram a sua autoridade filosófica e puseram-se a pensar seguindo o curso de suas águas. Para ele, a universalidade é uma síntese ou uma unificação extrínseca de elementos que permanecem em sua particularidade concreta.

A sensibilidade unifica, sintetiza os dados sensíveis pelas formas a priori do espaço e do tempo. Por sua vez, os fenômenos são unificados, sintetizados no Entendimento, por meio da relação às categorias, por intermédio do esquematismo da imaginação, no qual entram a forma a priori do tempo e da percepção. Em tudo isso, para Kant, os fenômenos permanecem como dados particulares e intactos em sua natureza. A unificação, que eles vão receber, é extrínseca. Essa unificação realiza-se por elementos subjectivos, formas *a priori*, decorrendo rigorosamente que a legitimidade do universal kantiano é apenas subjectivo. Essa posição termina por invalidar até os juízos das Matemáticas, por Kant, por incrível que pareça, colocados na sensibilidade, como também invalida

os juízos da Física pura, colocados isoladamente no Entendimento. Kant termina por desagregar as regras da razão e vai tornar o Entendimento uma faculdade totalmente afastada daquela.

Tudo isso em Kant nos mostra quão pouco conhecia ele a gênese do conceito e o verdadeiro funcionar dos esquematismos. Para os que, por sua vez, desconhecem o que já se realizara em tal campo, não é de admirar que ele lhes provoque tanto assombro, e sigam-no servilmente.

Impõe-se que fixemos um paralelo entre a concepção de Platão e a de Aristóteles, para, depois, tirarmos algumas conclusões sobre as abstrações. O termo abstracção (*abstractio* no latim) corresponde ao termo grego *apháiresis*. Em nossa "Filosofia Concreta" escrevemos: "Em Platão não há pròpriamente *apháiresis*. Ele ascende do móvel, da coisa móvel, à forma imutável que lhe corresponde, do particular ôntico do mundo das singularidades, para o particular ontológico do mundo das formas supra-sensíveis. Psicológicamente, não se realiza a *apháiresis*, mas apenas intenta ascender, transcender o mundo sensível pelo mundo supra-sensível das formas. Também não a realizavam nem Parmênides, nem Heráclito, nem Santo Agostinho, nem os Escolásticos, que tomaram parte na famosa polêmica medievalista dos universais. Julgavam que consistia a *apháiresis* apenas em despojar a coisa de sua matéria para que a forma ressaltasse em plenitude. Na verdade, tratava-se de uma separação mental, de uma desagregação da realidade, de uma desconcretização da realidade, como, sobretudo, realizaram os neo-platônicos declarados, e aqueles que, embora não o sendo, usavam este método. Desagregando-se a forma, como princípio de universalidade, da matéria, como princípio de particularidade, julgavam alcançar o resultado de uma *apháiresis* perfeita. Esse também foi o proceder de Boécio. Há duas maneiras de entender a *apháiresis*, o que é importante; a) que ela apenas se resume numa separação realizada pela mente daquilo que está na coisa dada concretamente. Neste caso, separando-se a matéria da coisa, surgiria a forma daquela. Mas, esta forma, naturalmente, tem de ser tomada na sua universalidade, para se dar a abstracção num sentido justo,

porque, do contrário, é uma mera separação mental como nós, por exemplo, poderíamos separar o amarelo desta coisa da coisa, apenas mentalmente; b) A abstracção implica, no segundo caso, de que a forma seja dada, não o amarelo deste objecto, mas o amarelo como cor seja dado na sua universalidade. Este é o segundo tipo de abstracção. Então, há dois tipos de abstracção: a primeira, que é uma mera separação mental, que desconecta, que desconcretiza uma parte daquilo que é dado conjuntamente; e, a segunda, em que o desconcretizado é tomado na sua universalidade, quer dizer, no seu aspecto formal. Ora, até então, pròpriamente, a abstracção era considerada no primeiro sentido, mais do que no segundo, quando, na realidade, ela deve ser considerada no segundo, isto é, estudando a aptidão que tem a nossa mente de tomar o que separa mentalmente, não apenas como uma desconecção da realidade, mas como alguma coisa que é tomada no sentido universal. Só assim haveria, realmente, a abstracção, pelo menos sob seu grau mais elevado. A primeira abstracção seria a que se fundaria apenas no sensível, e que não atingiria o grau que alcança a segunda abstracção.

"Mas a matéria e a forma constituem a substância de uma coisa, e são ambas essenciais, ou melhor, na linguagem dialéctica, o *logos* e o *stokheion* da coisa são inseparáveis em sua essência, em sua onticidade e sua ontologicidade. A onticidade é dada pelo *stokheion* da coisa, enquanto que a ontologicidade é dada pelo *logos*". Separar uma totalidade comum de uma totalidade particular seria disassociar, desconcretizar a realidade da coisa, a sua essencialidade, formando-se conceitos truncados da realidade. Na verdade, o que realiza o neo-platonismo é uma ascese de despojamento da realidade, um despreendimento ascendente em que, separando-se primeiramente a matéria, depois a forma sensitiva, a figurativa, depois a racional, a seguir a intelectual, chegar-se-ia, então, a um êxtase e à identificação comum, por exclusão de tudo quanto individualiza".

Esta era a marcha que concebia o neo-platonismo. Nesta ascese de despojamento da realidade, o despreendimento é cada vez ascendente; de maneira que, primeiramente, separa a matéria, depois a forma sensitiva, a seguir a forma figurativa,

após chega à forma racional, afinal à forma intelectual. Daí se atinge ao êxtase e, neste, a identificação comum, por exclusão, de tudo quanto individualiza, o que tem uma certa semelhança com o budismo, na sua operação, também, de *apháiresis*. A *apháiresis* búdica consiste em afastar-se cada vez mais da Individuação, de tudo quanto individualiza, de tudo quanto limita, até pela negatividade, pelo Nirvana, pelo afastamento de tudo quanto limita, pela negação do limite, até alcançar-se, então, o estado búdico, que seria plenitude de fusão, de ioga, com o Ser Supremo, como o propõe o budismo".

"Ora, por tal *apháiresis* truncada não se poderia alcançar a que, psicológicamente, podemos realizar, e que é fundamental para a construção da ciência como devemos entendê-la, que é a segunda espécie de abstracção. Também a *apháiresis* aristotélica, embora de um grau mais elevado, é ainda incompleta. Compreendia Aristóteles, que a essência de uma coisa não é apenas a sua forma, mas também a sua matéria. A forma não é apenas uma participação da forma platônica, pois para Platão a forma, que está nas coisas, é uma forma que participa da forma *extra rei*. A forma não é apenas uma participação da forma platônica, mas algo que toma parte na constituição ôntica do ente. Quer dizer, para Aristóteles, a forma não é apenas uma participação, mas algo que faz parte da constituição ôntica do ente, é, portanto, uma estrutura eidética da tectônica do ente. A verdadeira *apháiresis* aristotélica não toma separadamente a forma da matéria, mas toma-as conjuntamente. O todo abstracto concebido corresponde a um todo individual e concreto, *to synolon*. Não é mister para alcançar-se o conceito universal muitos indivíduos; basta apenas um, para, sobre ele, exercer-se a actividade da *apháiresis*, a fim de captar o que é permanente e essencial, a ontologicidade, prescindindo do que é accidental da participação concreta."

A *apháiresis* aristotélica não exige que busquemos muitos indivíduos para encontrar o que eles têm em comum. Basta que ao olharmos um indivíduo, busquemos aquilo que faz parte da sua essência, desde que prescindamos do que é accidental da particularidade concreta. Assim, atingiríamos facilmente aquilo que constitui, pròpriamente, a essência da

coisa".

"Nisto consiste o resultado da operação, e alcança-se ao que se pode predicar unívocamente de muitos indivíduos, e de cada um deles. O que se obtinha era um resultado permanente, o que é fundamental para construir a ciência. (A ciência só pode construir-se sobre esses universais. Não há ciência do particular). Sem tais conhecimentos, *noemas* (de *nous*, conteúdo do *nous*, da acção da *noésis*) fixos, estáveis, permanentes, seria impossível construir-se a ciência. Também no campo da ciência, os objectos são mutáveis, mas estes, pela *apháiresis*, podem ser considerados imutáveis. Se os sentidos nos dão o que os objectos têm de particular e de móvel, o Entendimento nos dá o que têm de comum e de permanente. Se os primeiros atentam para os accidentes, o segundo penetra na coisa até alcançar-lhe a essência. O conceito universal, assim, é o resultado de uma coleta através de uma representação mental do que há de estável e permanente nas coisas, prescindindo do que nelas há de mutável e contingente.

Para Platão, as coisas do mundo da experiência sensível eram apenas sombras da realidade, um reflexo imperfeito das formas eternas.

Para Aristóteles, os seres do mundo sensível são também objectos da ciência. Os conceitos aristotélicos são materialmente das ciências, sem contudo serem a ciência. A construção desta exigiria, ademais, outra actividade do Entendimento, o Entendimento possível para ele e para Tomás de Aquino, o qual realizará uma nova *apháiresis* mais precisa. E que são, então, esses conceitos universais? Substâncias? Para Aristóteles, não; pois seria cair no realismo exagerado. Em que categoria vamos classificá-los? Na quantidade? Não. Nem no *ubi*, nem no *quando*, nem no *situs*, nem no *habitus*. Podemos, sim, colocá-los na categoria da qualidade: são qualidades.

O Entendimento constrói uma fotografia da realidade. Nesse conceito deve estar o que é de sua ontologicidade e de sua onticidade: forma e matéria. Não, porém, em concreto, como se dá na realidade, *esta* matéria, *esta* forma, mas em comum, forma e matéria, tomadas em comum. No conceito de

Aristóteles, dá-se uma contraposição do indivíduo, que é o todo concreto, um *plethos* concreto, com as suas partes ontológicas e ônticas particulares, de matéria e forma particulares, e um todo abstracto, conceito, com suas partes essenciais, matéria e forma em comum. Mas esse conceito é um todo construído, artificial, do Entendimento.

Ainda esta conceituação é uma construção nossa, é alguma coisa que está na nossa mente, é alguma coisa que o espírito humano cria; não é uma substância, é um accidente da qualidade, cujo sujeito é, pois, o próprio entendimento; a substância dele é o entendimento.

Se o ser desse conhecimento é *in esse*, sua subsistência, seu *hipokeímenon*, é o próprio espírito. Por isso seu estudo vai pertencer à Psicologia, sobretudo à Filosofia da Psicologia. São, portanto, conceitos psicológicos, conceitos noéticos, e com eles se irá constituir a ciência, que é um hábito, também um accidente, também accidental, algo que é adquirido. Mas a ciência já ultrapassa o campo da Psicologia, sem, contudo, afastar-se dela abissalmente. Sempre mantém as suas raízes na Psicologia.

Se considerarmos outra categoria, que é a da relação, lembremo-nos que ela implica uma ordem entre as coisas e a realidade dessa ordem. Mas essa ordem não é substancial, mas accidental, e a relação é um accidente também. Assim como há relação entre as coisas, há, também, entre os conceitos, que são coisas, mas a realidade dessas relações não é substancial, mas accidental. É uma relação que se forma, não entre as coisas, mas entre as representações, que delas temos; portanto, accidental, também. Ora, uma relação é real, enquanto são reais os termos relacionados, e o fundamento, *logos* da relação, também é real.

As relações entre os conceitos são reais, mas são accidentais. Alcançamos, daí o conceito lógico, objecto fundamental da Lógica e da analítica. Mas o objecto da Lógica aristotélica não são esses conceitos, mas as suas relações em geral. As relações concretas e particulares dos conceitos é que vão formar o objecto das ciências particulares. A Lógica estuda apenas as leis gerais que regem a ordem de tais conceitos. A sua

aplicação particular cabe às ciências particulares. Se todas as ciências não podem prescindir da Lógica, seria um erro, contudo, reduzi-las à Lógica, a um logicismo universal; elas trabalham em seu campo particular. Cada ciência tem seu campo particular, mas obediente às leis gerais da Lógica. Assim os conceitos podem ser considerados: *Primeiro*: como productos artificiais noéticos, e como tais, in *essendo*, são objecto de estudo da Psicologia. *Segundo*: em suas relações, como *relação in praedicando*, são objectos da Lógica. No primeiro sentido, enquanto objecto da Psicologia, são qualidades. No segundo sentido, enquanto objecto da Lógica, são relações. São qualidades reais, mas também são relações reais.

Kant errou ao tomar a sensibilidade como unificadora, sintetizadora de dados sensíveis pelas formas a priori do espaço e do tempo, e depois deixou de considerar, o que é importante, a presença da memória, da fantasia e da cogitativa, os chamados sentidos comuns, os quais nos dão materiais para que o Entendimento agente actuasse diretamente sobre as sensações. Não, ele trabalha sobre este material sintetizado, já esquematizado pelos nossos sentidos chamados interiores.

Depois, na análise da abstracção em Platão, comparando a sua concepção com a de Aristóteles, vemos que aquele propriamente toma uma atitude muito distinta. Para ele, a abstracção é apenas uma desconectização, é apenas uma desconcretização realizada pela nossa mente sobre a realidade. De maneira que as formas, que vamos captar por essa *apháiresis*, são apenas participantes das formas que se colocam fora da nossa mente, que são realmente universais, porque as que estão nas coisas são as formas já consequentemente singularizadas, porque tudo que está no sujeito singular é singular.

Aristóteles não pensa assim, e considera a abstracção noutro sentido. Não se trata de uma mera desconectização, de uma meta desconcretização, realizada pela nossa mente sobre a realidade, mas de uma captação da forma universal, daquilo que uma coisa *a* tem de comum, ou melhor, o que ela tem de *repetível*, daquela que pode repetir-se em outros, mesmo que não se repita, mas que tenha a possibilidade da repetição. Pode parecer a alguns, por essa nossa maneira de dizer, que a forma

é aquilo que o nosso entendimento vai captar nas coisas, como tendo a possibilidade da repetição em outras, e portanto, de ser comum, que seja um pensamento peregrino, caído, aqui, nesta matéria, subrepticiamente colocado por nós. Não, essas expressões são usadas por Aristóteles e também por Tomás de Aquino. Há passagens na obra de ambos em que eles doutrinam deste modo. Precisamente o que caracteriza a forma da coisa é o repetível, o que podemos considerar como não individual e singular; quer dizer, aquilo que não tomamos na sua individualidade, nem na sua singularidade.

Sabemos que a singularidade é incomunicável, que a singularidade não se repete, porque o singular é sempre, e só pode ser tomado singularmente, enquanto singular. Mas o que é repetível, que tem a possibilidade de dar-se em outro, é, precisamente, o aspecto formal e não a singularidade, porque a de Pedro só se dá em Pedro, a deste objecto só se dá neste objecto, é incomunicada; mas uma vez singularizada neste objecto e naquele, uma vez singularizada é formalmente singularidade, e, como tal, é uma "*entitas*" que se repete.

NOMINALISMO, CONCEPTUALISMO E REALISMO

Os conceitos universais, para Aristóteles, são seres ou entidades artificiais e accidentais, qualidades recebidas (de *receptum*, do verbo latino *capio*, de onde *recunceptum*), concebidas pela inteligência que os elabora. Correspondem à realidade que representam, que significam, que apontam; não são, porém, essa realidade, com ela não se identificam; são, portanto, universais *in praedicando*.

Mais adiante veremos que também são *in essendo*. São uma representação mental, a imagem exata da essência da coisa, refletida no espelho da inteligência. Assim como o espelhado é refletido proporcionadamente ao espelho, o é o conceito proporcionadamente à inteligência. Em suma, na coisa *in essendo* estão esses universais para Aristóteles, que é a forma da coisa, que é a estrutura eidética da coisa, mas, na nossa mente, eles estão *in repraesentando*, e *in essendo* nas coisas. Considerando os conceitos universais em relação uns com outros e com as coisas que representam, tomamos em seu sentido lógico, *in praedicando*, porque aqui estamos relacionando os conceitos uns aos outros, e predicando uns de outros.

Então temos, para distinguir, *in essendo*, sendo na coisa; *in repraesentando*, quando nós o temos na mente, representando na mente; e *in praedicando*, quando realizamos o juízo, quando os atribuímos, quando os emprestamos, os predicamos de alguma coisa. Também neste sentido são entidades artificiais, accidentais, classificáveis na categoria da relação. São accidentes reais de relação, que resultam da comparação efectuada pelo Entendimento, pelo *nous*, dos conceitos entre si, ou deles com as coisas, que representam, das quais foram extraídos por *apháiresis*.

Essas relações são objectos de estudo geral da Lógica em particular, das ciências particulares. Quer dizer, tomados num âmbito geral são da Lógica, e em particular, das ciências particulares. Quando estudados, segundo o seu valor de verdade, em relação às coisas representadas, à objectividade do conhecimento intelectual, passam eles para o campo da crítica. As palavras são sinais representativos dos conceitos e das coisas; conseqüentemente, são também universais, já que uma mesma palavra serve para designar uma multidão de indivíduos.

A gramática é a ciência que estuda as relações entre as palavras, que são sinais dos conceitos e também das coisas. Colocado assim o problema, verifica-se que a maneira de pô-lo na controvérsia dos universais era uma má colocação, o que provocava, conseqüentemente, uma situação aporética insolúvel.

Vejamos, primeiramente, como esquematizavam o problema dos universais os medievalistas. Tínhamos uma primeira posição, a dos que afirmavam que esses universais eram subsistentes como substâncias. Estes dividiam-se em duas posições: 1) que estes universais estavam fora das coisas sensíveis, e 2) dos que afirmavam que não estavam separados das coisas sensíveis, existiam nessas coisas. Para os primeiros, seriam *extra rem*, enquanto, para os segundos, eram *in re*. Esses, que afirmavam que estes universais eram subsistentes como substâncias, e fora das coisas sensíveis, consideravam uns como incorpóreos e outros como corpóreos. Quer dizer, eram substâncias para uns, corpóreas, e para outros incorpóreas. A outra posição, a daqueles que afirmam que os universais são subsistentes como substâncias, porém que não estão separados das coisas, existem nas coisas, são aqueles que afirmam que os universais são substâncias *in re*. Uma outra posição afirmava: não subsistem como substâncias, são puros conceitos, apenas conceitos, como afirmavam os *conceptualistas*. E para outros seriam palavras, nada mais do que palavras, como é a posição dos *nominalistas*. Para os medievalistas, o problema coloca-se assim, sem encontrarem outra posição que pudesse dar uma solução, que eles não atingiam. Nem o realismo exagerado, nem o conceptualismo, nem o nominalismo eram soluções reais para

o problema. Encontramos ainda hoje essas posições, defendidas por filósofos menores, sobretudo as últimas, o conceptualismo e nominalismo, e o realismo exagerado, também. Ainda há nominalistas, há verbalistas, que afirmam que os conceitos são apenas palavras, *verba*; outros Heinrich d' Auxerre, outros Roscelinos, defendendo uma posição psicológicamente falha, por desconhecerem a ideogênese que, posteriormente, tão bem seria exposta por Tomás de Aquino e por psicólogos de envergadura. Outros Abelardos dirão que não são apenas palavras, *verba*, mas predicções de sentido lógico, *sermones*, *nomina*, *designata* das coisas. É preciso compreender que a posição nominalista, como também a conceptualista representavam apenas uma oposição, de certo modo justa, contra o realismo exagerado, que havia na época. Mas elas cometiam o mesmo erro extremado e extremista. Guilherme de Ockam procurou uma solução que, de certo modo, já era um passo à frente; quer dizer, fora da mente só existem os singulares; conseqüentemente, os universais não são nem substâncias nem accidentes, mas apenas consistem na *predicabilidade*, o que já significava a colocação do problema, dentro de uma justa posição lógica, embora falhasse por não considerar a ontologicidade e a fundamentação ôntica, que nós passaremos a ver mais adiante. Quer dizer, Ockam, nesta discussão que se dava entre realistas exagerados e por outro lado nominalistas e conceptualistas, procurou uma solução intermédia, e, infelizmente, foi muito mal compreendido, e muito mal exposto por alguns autores, que o classificaram como nominalista, quando pròpriamente não o foi, mas procurava dar uma solução intermédia, sem cair no realismo exagerado, que teria de afirmar a existência singular do universal, o que era uma *contradictio in adjectis*, e sem cair nos excessos do nominalismo, nem tampouco na solução imperfeita que o conceptualismo oferecia, pela qual os universais nada mais seriam do que meras predicções, que poderíamos fazer sobre as coisas; quer dizer, reduzindo apenas ao lógico a realidade do universal, do que se repete.

Lembre-mos de que não dispunham os medievalistas de possibilidades para estudar o funcionamento psicológico de nossas faculdades cognoscitivas, desde as seleções da

sensibilidade, às influências e aderências da imaginação, até alcançar os graus de abstracção e precisão que pode alcançar o Entendimento. Dispondo apenas dos meios que a Lógica lhes oferecia, inúmeras foram as teorias apresentadas, e nenhuma satisfazia, nem podia satisfazer, em face da carência de informações sobre a matéria de que necessitavam para realizar um trabalho mais completo. Compunha-se, assim, então, o quadro medieval. Vamos sintetizar: primeira posição dos que afirmavam que os universais são coisas, são *res*, sob formas subsistentes, *extra mentis*, *extra rem*. Na posição realista, que chegava a certos extremos, como o seguinte: estas coisas dão-se fora do singular, o que permite duas posições: a) são substâncias incorpóreas, subsistentes e separadas. Esta é a posição do *realismo exagerado*, indevidamente chamado platônico, que, na verdade, não foi defendido por nenhum filósofo escolástico de valor; b) São idéias na mente divina: é a posição do exemplarismo, teoria defendida por Sto. Agostinho, que a atribuía também a Platão, segundo a sua maneira de interpretar aquele. Os universais são *idéias* da mente divina. Outra posição era esta: que esses universais dão-se nos singulares, são naturezas comuns, participadas por muitos indivíduos. Temos, nesta posição, Sto. Anselmo de Chartres, etc.

A *segunda posição* afirma o seguinte: os universais não são coisas, mas apenas palavras, *verba*, *sermões*, *designata*, apenas palavras, *verba*, não existem nem fora, nem nos indivíduos, não existem de maneira alguma. São os nominalistas; ou não são substâncias nem accidentes, não existem nem fora nem nos indivíduos, são apenas predicacões, são dadas *in praedicando*, como é o conceptualismo atribuído a Abelardo.

A posição de Tomás de Aquino é distinta: realiza ele um trabalho simplesmente fabuloso para resolver o problema, e dá caminho para uma solução definitiva. Parte do seguinte: Há, diz ele, três gêneros de *scibiles*, (particípio activo do verbo *scio*, *sei*, saber, que podíamos dizer cognoscível). Temos três gêneros de *scibiles*; conseqüentemente lhes correspondem três classes de *scibiles*, que é o particípio passivo do verbo saber. Às três classes

de *scibiles*¹ correspondem três classes de *scitum*: 1º) o primeiro gênero de *scibiles* são as substâncias corpóreas, compostas, móveis, em cuja constituição entram elementos distintos, que é a matéria e a forma substancial, e correspondem, na nossa linguagem, à estrutura hilética e à estrutura eidética. A matéria entra, necessariamente, em sua composição ontológica e em sua composição lógica. Este *scibilis* depende da matéria segundo o ser, e também segundo o intelecto. Nós não podemos pensar neles sem incluir sua dependência da matéria, segundo o ser, e também segundo o intelecto. São, assim, os entes móveis, viventes, racionais ou não-racionais, incluindo os sensitivos, que são os animais e os não-sensitivos, os vegetais, e, finalmente, os não-viventes, os minerais. Todos esses seres não podemos concebê-los sem a sua dependência segundo o ser da matéria e também, intelectualmente, não podemos concebê-los sem a matéria. Quer dizer, a matéria é fundamental para que se dê esse primeiro gênero de *scibiles*, não só quanto ao ser, como também quanto ao intelecto; quer dizer, nós não podemos conceber como dando-se sem a matéria, nem podemos entendê-los sem a matéria. Para concebê-los concretamente, é necessário que incluamos a matéria e a sua forma substancial. Estes *scibiles* vão constituir os objectos da Física; ou melhor, da ciência natural, que se diversifica em várias disciplinas específicas.

O segundo gênero de *scibiles* são entidades também não separadas, que dependem da matéria *secundum esse*, segundo o seu ser, e que não dependem mais da matéria segundo o intelecto, porque podemos considerá-las prescindindo completamente daquela. Assim, a quantidade, enquanto entidade accidental, que afeta as substâncias corpóreas, pertence ao objecto da Física, porque esta quantidade não podemos entendê-la segundo o intelecto, prescindindo da matéria; mas os seres quantitativos oferecem outros aspectos reais, que podem ser considerados, e o são, fora do objecto da Física, e que exigem uma maior *apháiresis* da matéria. Assim, temos a mensurabilidade, a numerabilidade, as figuras geométricas, as proporções, que pertencem ao campo genérico da Matemática. Um matemático pode considerar a quantidade,

¹ Aos quais correspondem os três graus de abstracção que examinamos em «Sabedoria dos Princípios».

prescindindo-a da matéria; o triângulo pode ser estudado sem necessidade de ser de ferro nem de madeira, etc. A quantidade pode ser examinada como contínua, e temos o campo da Geometria, ou como discreta, descontínua, e temos o campo da Aritmética; uma estuda a quantidade, enquanto mensurável, e outra estuda a quantidade enquanto numerável. Quer dizer, podemos prescindir da matéria *secundum esse*, não podemos, porém, prescindir dela *secundum intellectum* porque, segundo este, o triângulo se dá em coisas sensíveis.

Chegamos agora à *terceira posição* com o seu terceiro gênero de *scibiles*. Esse terceiro gênero é constituído de seres de natureza completamente distinta das anteriores. São entidades simples, incorpóreas, imateriais, separadas, imóveis, as quais não dependem da matéria, nem *secundum esse*, nem segundo o intelecto.

Podemos prescindir da matéria completamente, não só quanto ao ser, mas também, quanto ao entender.

São, para Tomás de Aquino, tais seres cognoscíveis por si mesmos, são *scibiles per se*. Não são perceptíveis pelos sentidos, nem podemos construir deles um fantasma representativo. Esses scibiles pertencem ao objecto de outras disciplinas, como a Metafísica, a Teologia, etc. Podemos pensar na causa sem necessidade de incluir a matéria, nem precisamos, para entendê-la, que esta seja necessariamente material, porque poderia haver uma causa não-material.

A antecedência e a consequência podem ser pensadas por nós, e não precisamos da matéria para ter uma inteligência do que seja a antecedência e a consequência; portanto, é com esse terceiro gênero de *scibiles* que trabalha a Metafísica, a Ontologia, a Meontologia, e também a Matese. Como esses seres são imateriais, são imóveis, imutáveis, fórmulas e formas perfeitas, são captados *per se*, são *scibiles per se*, inteligíveis por si mesmos, e não *per accidens*. Não necessitam de uma ciência especial; não precisam da intermediação dos sentidos, não precisam de um instrumento para alcançá-las, e vão constituir o ápice do entendimento, porque são objectos do Entendimento, na sua forma mais elevada, mais precisa.

A *apháiresis* tomista, neste ponto, levou avante o pensamento, não só de Platão, como, também, o de Aristóteles. O Entendimento agente realiza a sua actividade sobre os esquemas sensíveis dos seres corpóreos, compostos de matéria e de forma substancial com seus accidentes também. Sua actividade é negativa, é pré-científica, pois inicia o intelecto agente por despojar o objecto do concreto, do que lhe impede penetrar no campo da inteligibilidade; ou seja, alcançar uma visão imaterial, estável, necessária. Para isso é mister despojar esses objectos de sua materialidade, porque esta não pode penetrar no conhecimento intellectivo, já que a assimilação que se dá não é assimilação física, nem é biológica. Não há incorporação da coisa. Realizado este despojamento, inicia-se, então, outra actividade do intelecto, que é própria do Entendimento possível.

Sobre o material ministrado pelos sentidos, que é o *fantasma*, através da imaginação e do Entendimento agente, é que o Entendimento possível vai trabalhar até alcançar a sua mais alta operação, que não se cinge à simples percepção dos conceitos, mas vai combiná-los em juízos e raciocínios, por meio de afirmações, negações, ilações, conversões, deduções, etc.

Aqui já pode haver erro e falsidade, mas, também, é aqui que se constrói a ciência. A posição de Tomás de Aquino dá, assim, aos conceitos universais, um fundamento *in re*, e quando não o têm, serão meros entes de razão, entes meramente ficcionais. Deste modo, a sua solução aos problemas, que surgem dos universais, evita a situação aporética dos escolásticos medievais, os quais não podiam resolvê-los pela maneira como os colocavam, e inaugura maiores possibilidades para a Dialéctica. Outras concepções posteriores darão ainda melhor consistência à matéria, como ainda veremos.

Mas uma conclusão podemos desde já tomar. Não há mais lugar para a discussão dos erros dos verbalistas, dos nominalistas, dos conceptualistas, dos realistas exagerados, que filósofos menores da actualidade teimam, obstinadamente, em realizar, e por quê?

Porque desconhecem todo este processo evolutivo, que durou séculos de pesquisas. Desde as longas controvérsias dos séculos XII e XIII até chegar Tomás de Aquino, que deu clareza definitiva ao problema, inaugurando, como dissemos, um novo caminho. Infelizmente, o não conhecimento da obra de Tomás de Aquino, que ficou desconhecido por mais de um século, em que não foi lida, e a introdução de obras de filósofos menores, fizeram com que a Filosofia caísse outra vez, num refluxo, retornasse a temas medievais como estão muitos retornando hoje pela acção de maus filósofos, que põem sobre a mesa problemas já resolvidos, e temas já ultrapassados.

CAP. 27

DA LIBERDADE

Há uma diferença entre a *liberdade de exercício* e a *liberdade de especificação*. Sabemos que a liberdade, tomada em latíssimo senso, é a isenção de qualquer vínculo.

A liberdade de exercício é a isenção de qualquer vínculo, o que nos permite exercitar-nos, pôr em execução a nossa actividade, a nossa ou a de qualquer outro ser activo, porque o animal goza também de tal liberdade.

A liberdade de especificação é uma liberdade que exige o entendimento, exige um intellecto. Que o homem pode operar com liberdade, demonstra-se pela própria experiência. Primeiro podemos valer-nos da razão, do discurso, e podemos deliberar, procurando o que melhor nos convém fazer. Se não fosse assim, de que valeria essa capacidade de discorrer, de avaliar, de deliberar? A ordenação das acções humanas, por meio de conselhos, normas, adágios, provérbios, leis, preceitos, exortações, repreensões, promessas de prêmios, ameaças de castigo, que seria tudo isso? Seria tudo supérfluo se o homem actuasse por necessidade natural sempre, e não por liberdade muitas vezes.

Estas razões são objectadas por muitos que afirmam haver aí ainda necessidade. Contudo, deve-se salientar que sobre esta matéria os homens divergem, o que não haveria cabimento se só houvesse necessidade natural. Podemos, se queremos, apesar das exortações e castigos, não fazer o que nos inculcam. Ademais, ante meios iguais, escolhemos um pela vontade; se não se aceita essa liberdade, todo castigo seria estúpido, e sumamente injusto.

Inclusive os que negam o livre arbítrio levam a mal quando se lhes injuriam. A liberdade nasce da inteligência, já que o apetite segue o que o conhecimento indica. Há um apetite universal e indiferente, mas o conhecimento, ao perceber o que é melhor e ao captar os meios, permite escolher por meio da vontade, depois de aquilatar as vantagens ou conveniências, o que prova que o apetite era universal ou indiferente, pois pode tomar outro rumo, contrário aos interesses do indivíduo, se assim o quiser. Conseqüentemente, como a liberdade decorre do conhecimento, segundo a participação da intelectualidade, será participação da liberdade. A criatura inteligente pode aquilatar se um bem é necessário ou indiferente; por isso, a criatura, que participa de grau intelectual superior, participa, concomitantemente, da liberdade.

O que é passível de suceder, ou não, não é absolutamente necessário. Se o ser humano, em dadas circunstâncias, não procede sempre do mesmo modo, e os futuros possíveis podem ser contrários, sem dúvida que seu operar não é absolutamente necessário.

A liberdade e a indiferença humana versam sobre a acção. O operar, na operação, infere, necessariamente, uma paixão; e esta não pode não existir se a acção emana do agente. Sem dúvida, pois, a potência livre é uma potência activa, enquanto activa, e não enquanto passiva. A potência passiva pode ser indiferente para diversos actos ou modos contrários. Mas, para a liberdade não basta apenas a indiferença para vários actos, mas exige seu poder interno para que essa potência possa determinar essa indiferença a uma das partes. Esse poder não pode dar-se na parte passiva enquanto tal, mas na activa. E, isso decorre do seguinte: se a potência é de si indiferente, se é poder interno de determinação, permanecerá ela na indiferença, na carência de qualquer acto, até que seja determinada por outra. A potência passiva, enquanto tal, não pode mudar em disposição natural, pois o paciente não pode transformar a si mesmo, já que qualquer mutação implica, necessariamente, uma effectuação; portanto, algo activo que a realize.

Caracteriza a liberdade o poder de operar e de não operar, ou de operar o oposto pela acção da vontade de um ente

inteligente. A capacidade de ser livre é uma perfeição superior axiológicamente considerada. Uma causa segunda livre implica uma primeira livre, pois seria absurdo se assim não fosse, porque, então, o mais perfeito viria do menos perfeito.

Se o Ser Supremo não tem liberdade, como dela participará o homem, já que toda perfeição vem dele, e é participada? O Ser Supremo é perfeição por essência e a criatura o é por participação; portanto, a perfeição encontra-se de modo mais excelente no Ser Supremo.

As objeções já são conhecidas: a primeira consiste em negar a liberdade do homem; e a segunda, que a liberdade implica imperfeições. A primeira vai contra a evidência das ações que implicam aquela (a liberdade), cuja demonstração quia e *propter quid* nós já fizemos. Quanto à segunda objeção, passamos a examiná-la. Esta objeção se funda na potencialidade de mutação, que implica a liberdade, fazer ou não fazer. Mas essa razão é improcedente, porque não há aí nenhuma razão de imperfeição, porque quando se faz, não quer dizer que se ficou limitado, já que se pode não fazer.

Se o Ser Superior opera por necessidade absoluta, o ser criatural, inteligente, jamais poderá actuar por liberdade, já que não pode participar de uma perfeição de que aquele careceria. Não há liberdade de exercício sem alguma liberdade de especificação no homem. A indiferença da liberdade não se funda na impotência de operar, mas na potência de não operar. Para que a liberdade tenha pleno uso é necessário que, postas as condições pré-exigidas antecedentemente, ou em acto primeiro, possa operar ou não por sua interna virtude ou faculdade.

O homem tem livre arbítrio pelo simples fato de poder operar ou não operar uma vez postos todos os requisitos para a operação. A liberdade dá-se apenas na eleição dos meios para alcançar o fim. O livre arbítrio não é um hábito como já vimos. O hábito não confere a liberdade, apenas dá facilidades no operar. O hábito facilita a liberdade pelo conhecimento, por exemplo, melhores possibilidades; não cria, porém, a liberdade.

A liberdade não se radica apenas no entendimento, mas

na vontade. Aquele pode dar a estas facilidades para a sua direcção, quanto aos meios e aos fins, não quanto à sua capacidade de operar, porque livremente, sem dúvida, podemos operar de modo inconveniente aos nossos interesses. A liberdade só pode dar-se numa potência que move a si mesma. A liberdade, portanto, radica-se formalmente apenas na vontade. A liberdade descobre-se, essencial e primariamente, no exercício do acto. Ora, o intellecto não é livre por si mesmo, enquanto exercício do seu acto; não tem liberdade de especificação. O objecto formal do entendimento é a verdade, e o objecto formal da vontade é o bem. O intellecto não é formalmente livre, porque não pode escolher entre possibilidades; contudo, pode aclarar a vontade, o que pode ou deve escolher.

Nenhum juízo do entendimento determina a vontade completamente a algum acto, salvo em virtude de uma volição anterior livre. A vontade determina eficientemente o entendimento, enquanto o entendimento determina finalmente a vontade. Não se quer nada que não se tenha conhecido antes. O contrário de liberdade não é necessidade, mas, sim, a coacção. O homem começa a dissentir mediante o intellecto e a consentir mediante a vontade.

Assim como de uma causa necessária segue-se o efeito de maneira infalível, assim também se segue de uma causa contingente completa, se não está impedida. É o que diz Tomás de Aquino na "*Summa contra Gentiles*" 1, cap. 67, razão 3ª. A pré-determinação física repugna à liberdade, como também ao exercício de especificação, já que o uso da liberdade estaria impedido. A vontade está em potência activa para a especificação, mas pré-determinada seria mera potência passiva, e em tal estado não há liberdade. Determinada, só pode realizar um acto, e não pode realizar outro, se não fôr determinado a ele. Nunca seria indiferente a vários actos a sua especificação. A liberdade exige os requisitos prévios, já examinados, do contrário não é liberdade. Também não se pode permitir essa pré-determinação quanto ao exercício do acto, porque, o agir da vontade não dependeria do poder activo, pois estaria determinado a actuar sem aqueles requisitos; sua potência seria,

portanto, passiva, e não há liberdade onde há apenas potência passiva. A vontade não teria poder de opor-se a realizar, ou não realizar o acto. O acto do homem, enquanto acto, tem a sua dependência da vontade divina, mas a accidentalidade de ser mau depende da vontade humana. O substancial depende de Deus, o accidental, do homem, e isto se dá porque o mal só pode acontecer *per accidens* e não *per se*. O concurso de Deus é indiferente para agir ou não agir, mas a determinação depende da vontade humana; por isso o homem pode resistir a Deus.

Terminamos, aqui, um exame rápido sobre a vontade e a liberdade, encerrando a parte sintética da *Matese*.

PROBLEMÁTICA DA FILOSOFIA CONCRETA

PROBLEMÁTICA DA ANALOGIA

"Problemática da Analogia" foi uma obra prometida por nós, e que fazia parte da série de obras de problemática da Filosofia Concreta.

Em face de nossos livros de Matese, e revisando sua matéria, que perfeitamente se encaixa na parte sintética dessa *suprema instrução*, resolvemos dá-la, neste volume, em apêndice, ao lado de *Problemática da Substância e do Accidente* por serem matérias que servem de esteio aos exames futuros que a Matese empreenderá.



O tema fundamental da filosofia de Aristóteles é sem dúvida o das polaridades (acto e potência, forma e matéria, essência e existência e substância e accidente, para citarmos apenas alguns). As divergências que se notam no pensamento escolástico fundam-se, sobretudo, na maneira de se considerarem tais polaridades.

Como a obra de Aristóteles não expressa de modo definitivo tais polaridades, permitiu que a exegese e a hermenêutica se desenvolvessem de tal modo que uma grande literatura surgiu, tornando-se impossível, hoje, no âmbito de uma vida, poder acompanhar os debates que se travam.

Seria ingenuidade julgar que, para se conhecer Aristóteles, ter-se-ia de ler, reler e reexaminar toda a longa exegese sobre esse autor, e tomar contato com tanta interpretação, tanta divergência, e tanta variedade de pontos de vista.

Para se conhecer Aristóteles, o principal é ler e reler os textos.

E como permanecer ante a montanha de trabalhos de exegese? Impassível, indiferente, ou entregar-se ao desânimo em poder examiná-los?

Ora, as divergências que surgem na exegese de Aristóteles têm suas raízes comuns nas divergências que surgem no âmbito da filosofia escolástica.

Querer estabelecer qual o verdadeiro e último pensamento de Aristóteles é uma tarefa ingente, quando ele em sua própria obra deixou passagens várias, que são aberturas a novas possibilidades interpretativas. Chegou-se mesmo a acusar Aristóteles de haver feito isso intencionalmente, no intuito de, deixando obscuro seu pensamento, fazer com que em torno dele girassem as discussões, e, desse modo, assegurar, inevitavelmente, a imortalidade.

A razão parece engenhosa e pode ter certos visos de verdade. Mas poder-se-ia ainda afirmar, com o mesmo viso de verdade, que a precisão dos termos e dos seus conceitos, a precisão dos conteúdos noéticos e eidéticos, é algo que se realiza à proporção que se torna exigente ante uma problemática que reclama soluções. Ora, Aristóteles, se em vida foi chamado a resolver algumas dificuldades, junto aos discípulos e estranhos, não teve, porém, oportunidade, ou se teve, não chegou até nós a solução de muitos problemas, que fatalmente suscitariam as suas idéias. E conseqüentemente, não era de admirar que, depois, entre os peripatéticos, e até entre seus adversários, e sobretudo na escolástica, que fêz renascer os estudos sobre a sua obra, surgisse uma problemática exigente, e que a divergência entre os autores fosse, afinal, fundada na maneira de divergir sobre o "verdadeiro" conteúdo do pensamento do peripatético.

Sem dúvida, a necessidade de esclarecer alguns pontos importantes da problemática filosófica, que a escolástica pôs sobre a mesa, facilitaria, por sua vez, a tomada de posição ante a obra de Aristóteles. Mas a *filosofia concreta* não procede pelos

caminhos exegeticos. Perderíamos um tempo precioso e nada mais faríamos que repetir o trabalho já realizado por tão autores e tão famosos comentaristas.

Iríamos somente glosar os trabalhos alheios, e tecer alguns comentários esclarecedores, que colaborariam apenas para concatenar opiniões várias, dando-lhes uma certa unidade, sem que, com isso, obtivéssemos nenhum progresso para a filosofia. Ora, tal trabalho, exige, sobretudo, uma dedicação extraordinária, um tempo quase ilimitado, uma actuação constante e a preocupação contínua de evitar que a afetividade exerça um papel deformador.

Tais trabalhos exigem homens que possam pôr-se alheios até a si mesmos, dedicados totalmente, tanto quanto nos é possível, ao estudo que empreendem. E tal obra não necessita alguém que a faça, porque já *foi* feita. Já está aí, construída com grande habilidade e proficiência por homens dedicados.

Que nos resta então? Que resta à *filosofia concreta* fazer? A esta não cabe tal tarefa, porque ela não parte de fundamentos aristotélicos ou de qualquer outro grande filósofo. Ela parte de fundamentos matéticos, que dispensam a autoridade humana. Na filosofia concreta, de uma vez por todas, varre-se para longe a famosa autoridade humana. A única autoridade, que nela prevalece, é a demonstração e, desta, a apodítica, tanto quanto possível ou a possível, dentro da apoditicidade, ou seja o possível que não ofenda, que não repugne a tese apoditicamente demonstrada. Era esse também o desejo máximo de Aristóteles, que também afirmava que a única autoridade na Filosofia é a demonstração. Não só na filosofia, como em toda ciência, em todo o saber culto, só é ele elevado e preciso quando se funda em demonstrações e provas.

Se construirmos a Filosofia, como o fizemos na parte sintética, sob juízos apodíticos, pode-se, então, verificar o que há no pensamento humano, que tem apoditicidade ou não, o que é autoridade ou não. Só a verdade ontológica e concreta dá o testemunho de si mesma. E a maneira humana de alcançá-la é a demonstração apodítica, consistente em alcançar o juízo de necessidade que nos afirma, peremptoriamente, que o

predicado, necessariamente, deve ser atribuído ao sujeito, porque necessariamente lhe pertence.

Tese 1

Há oposição entre dois termos quando o conteúdo de um exclui intencionalmente o conteúdo do outro.

Mateticamente, todo *index* de uma determinabilidade, tudo quanto é capaz de ser expressado por um esquema é um *termo*. Estes podem ser verbais, matemáticos, etc. Quando tais termos são colocados um ante outro forma-se uma relação de *ob*-posição; ou seja, *oposição*. Segundo o carácter dessa relação surgem as diversas classes de oposição. Se um termo afirma a presença, a posse de um determinado conteúdo, e outro, que se lhe opõe, recusa totalmente a presença, e propõe a privação total desse conteúdo, estamos em face de uma oposição contraditória, pois um contradiz o outro, um pela afirmação total da posse, e outro pela afirmação total da privação (pela recusa da mesma posse), porque se a privação fôr apenas parcial a oposição será apenas privativa.

Há completa irreductibilidade ante tais termos, no primeiro caso, pois a postulação de um é a exclusão da postulação do outro. Não há meio termo possível entre tais extremos, porque afirmar a presença total é recusar qualquer ausência, afirmar a ausência é recusar qualquer presença. Neste caso, temos a chamada *oposição contraditória*.

Verifica-se, contudo, em tal oposição, que um dos termos (o afirmativo) postula a participação em algum modo de ser, e o outro (o negativo) recusa essa participação determinada. Contudo, há um ponto de encontro importante em tal oposição: é que ambos se referem *a um modo de ser*, e sua significação consiste, num em afirmar tal modo de ser, e outro em negá-lo. Não pode haver contradição entre termos opostos que se referem a modos de ser diversos. Não há, pois, contradição entre o termo verbal *cadeira* e o termo verbal *chapéu*. Quando dizemos *cadeira*, afirmamos o esquema desse objecto e não o de *chapéu*, o mesmo se dá quando enunciamos este. Ambos conteúdos não são o outro, ambos se excluem.

Contudo ambos não são contraditórios, porque não contradizem o *mesmo*, mas outra coisa. Salientar este aspecto é de máxima importância, como ainda veremos.

Surge aqui um corolário importante:

Portanto, só há oposição contraditória entre dois termos quando um afirma a posse e outro a privação total do mesmo conteúdo, no mesmo ser, sob o mesmo aspecto e simultaneamente.

Os conteúdos de dois termos podem ser ambos positivos e podem excluir-se dentro do mesmo gênero.

Assim temos a alegria e a tristeza, ambos positivos, opostos sem dúvida, mas dentro do mesmo âmbito (o sentimento, a afecção). Essa oposição é chamada de *contrária*. Se a contradição implica a exclusão um do outro, a contrariedade inclui a oposição positiva dos termos positivos, dentro do mesmo âmbito. Ainda aqui encontramos *um fundamento comum*, que é a referência a *um modo geral de ser*.

Dentro de um âmbito comum (de uma esfera comum) esses dois termos significam os extremos de tal âmbito. Conseqüentemente, estão firmando um *diástema* entre eles. Ora, tal *diástema* é positivo, já que tais termos são positivos. E poderia ser ocupado por gradações de um lado e outro dos extremos; ou seja, poder-se-iam estabelecer *graus* vetorialmente dirigidos para um extremo e outro, graus de tristeza e graus de alegria. Com a oposição contraditória, tal gradação é impossível, porque não há o *diástema*, enquanto, na oposição contrária, ambos termos apontam a extremos formais, e a uma gama intermediária de participação de tal formalidade. Formalmente também se poderia estabelecer um centro teoricamente indiferente entre os opostos contrários, que seria o ponto em que a tristeza deixa de ser tristeza, e a alegria deixa de ser alegria. Se teoricamente se pode propor, por ora, tal ponto central, só posteriormente poder-se-ia examinar se ele se dá concretamente, pois para o exame da tese que propusemos não é ainda mister tal exame.

Permitem assim os opostos contrários teoricamente,

em alguns casos, um *medium*, os contrários mediatos.

Há outra oposição como a entre um termo que afirma a posse de uma perfeição e a que afirma a ausência da mesma, como a entre os termos *são* e *enfermo*. Ora, quando se diz *são* não se diz *enfermo*, e sanidade é exclusão de enfermidade, e vice versa. Tal oposição chamada de privativa pelos filósofos assemelha-se à contraditória. Mas apenas assemelha-se, porque são perfeitamente distintas, já que, na contradição, há a exclusão da positividade, tomada em si mesma. Assim sanidade e enfermidade, tomadas formalmente, indivisivelmente, são contraditórias, porque quando se diz sanidade exclui-se totalmente enfermidade, que é a privação daquela. Mas tal contradição é puramente especiosa, já que o conceito de enfermidade refere-se à privação de uma perfeição num mesmo ser; ou seja, a ausência de sanidade em um mesmo ser. Se os conceitos se contradizem, porque um afirma a negação do outro, no caso do ser saudável ou enfermo refere-se à presença ou à ausência de uma perfeição no *mesmo ser*. Seja como fôr, esta oposição implica algo em comum, que é o ser portador de sanidade ou de enfermidade. Mas há um aspecto importante a salientar aqui. Quando um ser é capaz de possuir uma propriedade ou um estado para que atinja a perfeição na sua espécie, que não existe nele, diz-se que há *privação* de tal propriedade ou estado. Não se afirma com a privação uma simples negação, mas, sim, que há um *sujeito* carente de uma perfeição que deveria ter segundo a sua natureza, como a cegueira no homem. A privação, tomada em si, não é algo real, mas refere-se a algo real.

Observam-se, ainda, entre dois termos, relações que implicam uma ordem mútua, e embora se excluam no mesmo sujeito sob o mesmo aspecto, implicam, necessariamente, o outro que se lhe opõe. Temos, então, a chamada *oposição relativa* (dos *correlativos*), como a que se dá entre pai e filho, pois dizer que algum ser é pai, é dizer que há um filho, como afirmar que alguém é filho, é afirmar correlativamente que há um pai (assim também senhor e escravo, pois o senhor é o senhor do escravo e o escravo, o escravo do senhor). Ambos são exigíveis simultaneamente, embora em vetores inversos. Também esses

opostos não admitem meio.

Pois bem, o *diástema* dos opostos contrários e relativos chama-se de oposição *polar* ou *polaridade* (como os polos do globo terráqueo, o homem e a mulher). São eles exigidos reciprocamente, e ora admitem uma gradatividade, ora não, como se vê entre os correlativos.

Não se pode negar a procedência da pergunta ante a afirmação que se faz de que os opostos de Aristóteles são polares, são polaridades. Resta saber, porém, se são apenas contrários mediatos ou imediatos (ambos positivos), ou se são correlativos, o que veremos oportunamente.

Pelo exame das diversas oposições feitas até aqui, verifica-se que o que foi postulado pela tese é verdadeiro e está suficientemente demonstrado.

ESCÓLIO

Há entre os opostos algo em comum, que dá a característica da oposição. Se é a negação pura e simples do mesmo no mesmo, temos a oposição contraditória; se a presença ou ausência, a privativa; se os extremos da espécie, a contrária; se a correlação, a relativa...

Ora, por haver algo em comum, sempre, na Filosofia, se procurou a *coincidentia oppositorum*; ou seja, uma unidade entre os opostos. Surgem, aqui, três possibilidades pensamentais. Ou se afirma a unidade dos opostos, pela qual se afirma a existência particular única de um dos opostos, eliminando-se o outro, como não existente, que é a posição dos *unitaristas*, ou a afirmação da positividade da dualidade oposicional positiva, posição dualista e até a pluralista. Em torno dessas possibilidades tem girado a especulação filosófica. Contudo, a predominante é a que tem buscado uma harmonização dos opostos, uma terceira entidade comum a ambos opostos, que mutuamente e necessariamente os correlacionem.

A colocação deste problema nos coloca de chofre no problema dos antepredicamentos, que necessitamos estudar, não pròpriamente no âmbito da Lógica, mas no da ontologia. Em suma, coloca-nos de chofre na

PROBLEMÁTICA DA ANALOGIA

Podemos dizer de antemão, o que provaremos a seguir, que a grande variedade observada na Filosofia, na postulação de teses tão variadas, bem como na construção de tantos erros famosos, decorrem, inevitavelmente, da maneira de considerar os antepredicamentos: univocidade, equivocidade e analogia.

Não é essa afirmativa algo gratuito, pois veremos a seguir quantos erros filosóficos podem surgir da maneira errada de considerar tais antepredicamentos, e como poderemos corrigir tais erros se nos conduzirmos segundo o método dialéctico concreto.

Não é só o erro que surge da maneira de considerar a analogia que gera erros filosóficos, mas, também, a maneira errada de considerar a Filosofia e, sobretudo, a Metafísica, pode levar, como leva, a erros no considerar a analogia. A correção de tais erros pode partir da correção dos erros metafísicos, mas também a melhor compreensão da analogia pode facilitar a correção de erros filosóficos.

Para evitar-se o univocismo que leva à concepção monista, ou o equivocismo que leva ao pluralismo, é, mister clarear a analogia que, actualizada sob o aspecto da semelhança, pode alcançar a primeira posição, como actualizado o aspecto da diferença, pode levar ao segundo.

Uma nítida e segura posição filosófica leva fatalmente a uma nítida posição também sobre a analogia. Não é possível trabalhar aqui com a segurança desejada se não forem devidamente delineados os âmbitos especulativos que a filosofia concreta permite estabelecer.

Temos empregado várias vezes a expressão *âmbito especulativo*, e é nosso dever precisar a sua significação, pelo menos de um modo geral, suficiente para permitir que avancemos, posteriormente, para uma precisão mais segura.

Se tivermos presente as teses demonstradas na parte sintética é desde logo fácil compreender o que entendemos por *âmbito especulativo*. Assim, devidamente demonstrada a impossibilidade absoluta do nada absoluto (*nihilum*), como o fizemos naquela parte, o âmbito especulativo do nada restringe-se ao nada relativo, ou ao Meon, como vimos.

Os limites dessa especulação já estão dados. Outro exemplo: demonstrada a impossibilidade do dualismo principal, o âmbito especulativo da equivocidade está limitado até o ponto em que evite o abismo absoluto, a intercalação do nada absoluto parcial entre positivities; ou seja, a partilha absoluta do ser, que não admite separações absolutas. Estabelecida a impossibilidade absoluta do panteísmo, não se pode mais negar de modo absoluto a multidão e a diversidade dos seres. Deste modo ficam delimitados os âmbitos especulativos; ou seja, ficam delineadas as fronteiras do campo onde pode realizar-se uma especulação filosófica. É isso o que chamamos de *âmbito especulativo*.

Depois do que ficou estabelecido na parte sintética de nosso "*Filosofia Concreta*", já dispomos de instrumentos dialécticos seguros, capazes de nos oferecerem meios positivos e instrumentais para uma investigação analítica, que se deverá processar dentro de âmbitos precisos. Tal conquista do pensamento nos facilitará captar os erros comuns do filosofar, do processo filosófico, pois logo veremos que os erros estão precisamente no desbordar o âmbito especulativo pela afirmação do que ultrapassa os limites ou, por deficiência, no não considerar como incluso o que realmente se dá em tais âmbitos.

O que vai decorrer será, em linhas gerais, uma demonstração da tese fundamental que poderíamos formular agora:

Tese 2

Os erros no filosofar metafísico levam a erros no considerar a analogia, como os erros no considerar esta levam a erros metafísicos.

A demonstração desta tese exige previamente a demonstração de outras teses correlacionadas, cuja demonstração deve preceder a daquela. E será da demonstração apodítica dessas teses que se fará a demonstração global e definitiva da primeira.

Desta maneira é mister, seguindo o nosso método, passarmos ao exame dos antepredicamentos, não só na Lógica, como geralmente o fazem os que seguem uma linha filosófica fora da Escolástica, mas, também, na Ontologia, como procedem em geral os escolásticos. Sem essa dúplice providência, todo esforço seria inútil, e nada mais faríamos que contribuir apenas para aumentar uma especulação que já foi feita, e proficientemente feita, quando, na verdade, desejamos estabelecer situações téticas capazes de nos ministrarem soluções adequadas aos grandes problemas da filosofia, e dar meios mais seguros para o processo analítico, cujo empreendimento iniciamos nesta obra.

Portanto, temos de partir de uma série de teses dialéticas já demonstradas, as quais devem constantemente estar presentes à especulação que iniciaremos. Entre elas ressaltaremos, por ora, as seguintes:

- a) *Não há meio termo entre ser e nada.*
- b) *Não há rupturas abissais no ser.*
- c) *O monismo absoluto é impossível.*
- d) *O dualismo principal absoluto é impossível.*

Tais teses já foram devidamente demonstradas. Daí decorrem, conseqüentemente, uma série de corolários:

1) *A afirmação da univocidade absoluta afirmaria o monismo absoluto.*

2) *A afirmativa da equivocidade absoluta afirmaria o dualismo ou o pluralismo absolutos.*

3) *A analogia não pode ser uma síntese da univocidade absoluta nem da pluralidade ou dualidade absolutas, porque seria contraditória em si mesma.*

Esses corolários, conseqüentemente, já estabelecem o *âmbito especulativo* que cabe ao estudo da analogia, e de antemão é como um *senal fechado* que indica uma impossibilidade; ou melhor, uma repugnância ontológica à especulação que se afaste do âmbito delineado com precisão.

OS TERMOS COMUNS

O nome que se predica de muitos seres, realmente distintos entre si, e cujos seres lhe são inferiores, é um *nome comum*, por que é comum a eles. É imprescindível que entre os seres denominados por aquele nome haja uma distinção real; em suma, que cada um seja realmente outro que o outro. Tal é examinado na Lógica.

Se o nome comum se diz de muitos em sentido totalmente diverso, chama-se equívoco; se se diz de muitos, não de modo inteiramente diverso, pode dar-se o modo inteiramente idêntico, e temos o termo *unívoco*, ou pode dar-se não de modo inteiramente idêntico, mas com certa desigualdade, e temos o termo *análogo*. O termo análogo é um intermédio entre o unívoco e o equívoco, pois não se diz dos inferiores de modo inteiramente idêntico, nem inteiramente diverso; ou seja, em parte idêntico e em parte diverso.

Se examinamos um termo genérico ou específico, vemos que o que tende ele a dizer de muitos é algo determinado, prescindindo, perfeitamente, porém, de suas diferenças. A esses unívocos chamaram-se de *unívocos universais*.

Quando se emprega o termo *ser* para denominar muitos, em que não se prescinde perfeitamente de suas diferenças, pois toda diferença de ser é ainda ser, temos, então, os *unívocos não universais*; ou melhor, chamados *transcendentais*.

Essa classificação é de Suarez e em breve a reanalisaremos.

Verifica-se que o termo análogo se acha em um de modo principal, enquanto em outros por ordem ao principal. O primeiro é chamado de *analogado principal*, e os segundos de *analogados secundários*.

Quando o análogo comum é atribuído ao analogado secundário, indicando uma dependência a respeito do principal, temos a *analogia de atribuição*, ou seja, quando atribuímos um termo a um secundário, em relação de dependência a um principal. E essa analogia pode ser ainda *extrínseca* (analogia de *atribuição extrínseca*) ou *intrínseca*. Há a primeira, quando em virtude da dependência de que falamos, atribui-se ao analogado secundário apenas o nome análogo, e há o segundo quando se aplica também o conteúdo conceitual significado por aquele. Como exemplo da primeira temos o termo *são* (sanidade). O analogado principal é o corpo vivo, possuidor da saúde real. Como analogados secundários, pode-se falar de um alimento *são*, de uma moradia *sã*, os quais, por sua relação com o corpo, podem receber aquela atribuição. Como exemplo da segunda forma de atribuição, temos o termo *ente*, que se predica do Ser Supremo como analogado principal, e das criaturas (seres dependentes daquele), como analogado secundário, pois são estes *entes* por dependência daquele.

E como a entidade é neles, essa atribuição é intrínseca; portanto, temos, aqui, um exemplo de *analogia de atribuição intrínseca*. Esta última analogia é também chamada de metafísica e é a que mais interessa à Filosofia. A primeira é uma figura de retórica, e deve ficar para o campo da Estética. A segunda é a que pode interessar e interessa mais diretamente à *Filosofia Concreta*.

Na *analogia intrínseca*, o termo significa uma forma que

se verifica própria e intrinsecamente nos inferiores, embora de maneira muito diversa. Chamam os lógicos a atenção que ela se pode dar de dois modos: 1) que o termo signifique um conceito objectivo único, o qual prescindia das diferenças, embora imperfeitamente, em que se verifique, formal e intrinsecamente, nos inferiores, com semelhança formal, mas com diversidade essencial nascida da ordem de prioridade e posterioridade de um para o outro, como o salientam os suarezistas. Neste caso, dá-se a *analogia intrínseca de atribuição*, como preferem eles chamar.

Dizem *intrínseca*, por supor-se que a forma significada convém formalmente a todos os analogados, embora de maneira muito diversa. Diz-se de atribuição, porque se supõe também que a forma convém ao secundário por participação ou por dependência, ou por referência à forma principal. Um exemplo aclarará suficientemente: tomemos o termo *ser*, o qual predicamos, tanto do ente supremo como dos que lhe são dependentes, e também de todos os aspectos positivos, substanciais ou accidentais que nestes tomemos. Todo nome, que se aplique aos inferiores, própria e intrinsecamente com um só conceito objectivo, e que transcenda diferenças que acaso tenham entre si por ordem de prioridade e de posterioridade, é um termo dessa espécie. Para Suarez e para os suarezistas esta é a única analogia intrínseca ou metafísica por eles admitida. Salientam eles que pode dar-se um segundo caso, no qual a analogia intrínseca ou metafísica consiste no termo significar uma forma, a qual se verifica nos inferiores, própria e intrinsecamente, mas de maneira absolutamente diversa, e relativamente idêntica (*simpliciter diversa et secundum quid eadem*). Diz-se que se verifica de maneira relativamente idêntica, porque se verifica com semelhança de proporções, e não com semelhança de forma significada. Assim, quando dizemos que o ente supremo é *ser*, não afirmamos uma coisa comum a ele e às criaturas, mas, sim, afirmamos que o *habitus* do ente supremo ao seu *ser* é semelhante ao *habitus* das criaturas ao seu *ser*.

Para que procedamos a análise da analogia, estabeleçamos em síntese os conceitos principais até aqui

examinados. Tomou-se claro o que se entende por termo comum, que é o que se diz: de muitos seres distintos realmente entre si. Clarearam-se os conceitos do termo equívoco, unívoco, unívoco universal e o unívoco transcendente, e o termo análogo, que é aquele que se diz de muitos, parte no mesmo sentido, e parte em sentido diverso; ou *seja*, em que a desigualdade provém da ordem de prioridade e posterioridade.

Pode ser ele análogo com a analogia intrínseca de proporcionalidade e de atribuição, ou com analogia intrínseca de atribuição, ou de proporcionalidade. No primeiro caso, temos o termo conveniente a muitos, porque a forma significada está num formalmente, e noutros por mera semelhança proporcional a ela, sem dependência ou referência alguma causal a ela. Esta analogia não interessa à Filosofia Concreta, porque ela é meramente metafórica e cabe à Estética.

O termo análogo, com analogia de atribuição extrínseca, é aquele que convém a muitos por significar uma forma que, tanto numérica como essencialmente, só está no analogado principal, o qual pode ser apenas um indivíduo ou uma classe de indivíduos. Nos outros, está apenas por referência à forma principal. Esta analogia também não interessa à Filosofia Concreta.

A analogia intrínseca ou metafísica é aquela em que o termo significa uma forma e esta se verifica formal e intrinsecamente em todos os inferiores, mas ao mesmo tempo com diversidade essencial. Esta analogia pode ser de atribuição intrínseca, quando se verifica o que acima dissemos, mas a diversidade está fundada na ordem essencial de prioridade e de posterioridade. Esta analogia é a que interessa à Filosofia Concreta. Também se fala na analogia intrínseca de proporcionalidade, que é aquela em que o termo significa uma forma, que é verificada nos inferiores, formal e intrinsecamente, não, porém, com semelhança formal que caiba num conceito objectivo único, prescindindo imperfeitamente dos inferiores, mas com semelhança de proporções, cuja semelhança cabe num conceito único, com unidade proporcional. Esta analogia não interessa à Filosofia Concreta, e foi combatida por Suarez.

Diz-se que são coisas análogas, aquelas que têm um nome comum, cujo significado convém aos inferiores; parte de um modo idêntico, parte de um modo diverso. Nesse sentido, todos estão de acordo. Ora, tal conceituação afirma que a analogia é uma síntese do diferente e do semelhante.

Tese 3

Duas coisas são diferentes quando entre elas há algo distinto e algo igual.

No semelhante, o distinto é menor que o igual; no diferente o distinto é maior que o igual. Conseqüentemente, o diverso é ora superior ao mesmo, ora menor, segundo corresponda ao distinto ou ao igual.

No conceito de distinto há uma síntese do diverso com o mesmo, superando o primeiro ao segundo. Se não houvesse o *mesmo* de certo modo nas coisas distintas, haveria um abismo e, conseqüentemente, uma ruptura no ser. Já vimos que este é um limite do âmbito especulativo sobre a analogia, e se não admitimos esta síntese, teríamos de afirmar o pluralismo, já apoditicamente refutado.

Por sua vez o conceito de diverso aponta para algo irreductível de modo absoluto, e ao mesmo tempo de algo repetido, pois a diversidade se fosse absoluta levaria também à ruptura do ser. Conseqüentemente, na diversidade, deve haver um diferente absoluto e algo repetido.

Se examinamos o mesmo, temos de afirmar uma síntese da identidade e do diferente específico e do diferente individual. Se no mesmo se afirmasse apenas a identidade, chegaríamos à univocidade. Como a univocidade entre termos diversos não pode ser absoluta, deve dar-se, no mesmo, uma síntese do diferente específico e do diferente individual com algo idêntico.

Para dizer-se que duas coisas são as mesmas, sem se afirmar a univocidade absoluta, aquela síntese é imprescindível,

pois do contrário não há analogia. Ao analisarmos coisas análogas, notaríamos que a razão significada a tais coisas, convém aos inferiores, parte de modo idêntico, parte de modo diverso. Como o diverso é uma síntese do diferente absoluto e do repetido, a analogia consiste, portanto, numa síntese do diferente absoluto, do repetido e do idêntico. Cairia por terra a analogia, caso tal não se desse.

Tomemos um exemplo bem simples: o termo análogo *ser*, o qual podemos predicar do ente supremo e das suas criaturas. Sendo a analogia a síntese acima descrita, teríamos de encontrar, no Ser Supremo, um diferente absoluto e um idêntico. O mesmo teríamos de encontrar nas criaturas, que lhe são dependentes. Ora, como se demonstrou na "*Filosofia Concreta*", o Ser Supremo é o único que é puramente ser, sem mescla de qualquer deficiência, acto puro. Em ser, tal é ele um diferente absoluto de todos os outros. O termo ser, aplicado a ele, aponta esta diferença absoluta. E como pode ser aplicado às criaturas, nestas, que são analogadas secundárias, é ele aplicado formalmente de modo proporcional a estas. Mas acaso não é a criatura tomada na sua historicidade um diferente absoluto? Sim, também é. Ela é, histórica e individualmente, ela mesma, e outra que as outras, e o é absolutamente outra, enquanto tal, que as outras.

Haveria, aqui, uma univocidade entre a criatura, como diferente absoluto, e o Ser Supremo, também como diferente absoluto. Há uma univocidade de predicação, já que a ambos podemos predicar o mesmo. Mas, o conteúdo desse mesmo é outro, porque o diferente absoluto do Ser Supremo é ser simplesmente ser, sem deficiências, enquanto o diferente absoluto da criatura é ser com deficiência de ser.

Haveria, aqui, uma ruptura no ser? Para que não se dê a ruptura, não é mister uma inclusão do ser da criatura no ser do Criador? Não implicaria, aqui, uma certa univocidade, para evitar-se a ruptura e afirmar-se um dualismo absoluto entre o ser simplesmente ser sem deficiências e o ser relativamente ser com deficiência?

A ruptura não se dá por uma razão bem simples como

mostraremos e parece-nos não ocorreu aos escolásticos, que temerosos de cair no panteísmo e salvar a univocidade e a analogia, sem perigo da firmação monista ou da pluralista é o seguinte: o diferente absoluto do ser criatural é uma possibilidade que está contida, eminentemente, na onnipotência de Deus.

O ser absolutamente diferente do ser finito não rompe a unidade do ser; ao contrário, afirma um grau intensista de ser contido eminentemente na onnipotência do Ser Supremo. Assim, o diferente absoluto do Ser Supremo não implica ruptura do ser ao afirmar-se o diferente absoluto do ser finito, porque esta diferença absoluta é limitada ao âmbito da sua formalidade específica ou individual, e a afirmação desta absolutuidade não nega a do Ser Supremo, porque está contida, eminentemente, na onnipotência daquele. Então, não há mais necessidade de recorrer a engenhosas construções dialécticas para, simultaneamente, afirmar a univocidade e, ao mesmo tempo, negá-la, como iremos ver mais adiante ao analisar as diversas maneiras de se colocarem os escolásticos em face desse tema, e mais ainda, as divergências que se dão entre eles, que, pela nossa solução, são perfeitamente conciliáveis.

Se negamos à *outrance* a univocidade, cairemos inevitavelmente no pluralismo. Mas se afirmamos a univocidade (e queremos nos referir aqui ao campo do ser) surge à frente de todos o fantasma do panteísmo. Como, então, encontrar a solução, que evite a queda nestes dois extremos? Esta solução foi a que demos, não como um recurso engenhoso, mas como aquele que, apoditicamente, se pode encontrar.

Vejamos: em que ponto se univocaria um ser criatural, enquanto ser, com o Ser Supremo enquanto ser? O ser criatural se univocaria por ser ou um modo de ser contido eminentemente na onnipotência do Ser Supremo. A afirmação do ser criatural é a afirmação de um grau intensista de ser, que está contido eminentemente na onnipotência do Ser Supremo. A afirmação da diferença absoluta desse ser criatural não implica ruptura no ser, porque, o que nela afirmamos é um grau intensista de ser, que está contido eminentemente na onnipotência do Ser Supremo. Alcançamos, aqui, ao ideal de

muitos, que era atingir a *coincidentia oppositorum*. E é evidente essa coincidência, pois o ser de um ser finito é diferente, absolutamente, pelo seu grau específico e, também, individual de ser, e univoca-se, no ser, por ser esse grau um grau contido eminentemente na onnipotência divina. Deste modo, o diferente absoluto e o idêntico coincidem, sem ruptura no ser.

Toda essa nossa argumentação presume, naturalmente, que esteja presente o que expusemos na "*Filosofia Concreta*" sobre a eminência, ou o modo de conter eminentemente.

ANÁLISE DA ANALOGIA SEGUNDO OS ESCOLÁSTICOS

Todos sabemos que, na Escolástica, longa é a controvérsia em torno desta matéria, na qual sobressai a verificada entre tomistas, escotistas e suarezistas. Entre os seguidores destas correntes há divergências de pormenores, que não deixam de ser de grande importância. Muitas controvérsias decorrem da má precisão do que é concebido pelos adversários e não são raras as vezes em que certos autores falsificam, fundamentalmente, a explicação alheia, com o intuito de mais facilmente refutá-las. Outros, fundados em textos ou exposições, que não correspondem à verdade, por culpa muitas vezes da deficiência de discípulos menores, relatam o que, na realidade, não constitui a doutrina em questão, fazendo mau juízo do que, propriamente, constitui as razões doutrinárias de uma ou outra posição.

Sabem todos com que desconfiança, e até com que obstinada repulsa colocaram-se tomistas e suarezistas ante a univocidade do ser, preconizada por Scot, a ponto de acusá-lo de panteísta. Neste ponto, foram os tomistas mais enérgicos do que os suarezistas, pois Suarez tomou uma atitude benigna, por considerar um tanto ambígua a declaração de Scot. Contudo, foi enérgico e decisivo ao combater os escotistas que defenderam, intransigentemente, a univocidade do ser.

Alguns escotistas afirmam que a univocidade deve ser

entendida de duas maneiras: uma lógica e outra metafísica. A lógica é procedente, já que pode ser usada como termo médio num silogismo. Mas a univocidade lógica, quanto ao ser, é um análogo metafísico, porque se diversifica nos inferiores, por diferenças que se definem pelo mesmo ser, e que têm entre si ordens de prioridade e posterioridade.

Reconhece Suarez que a univocidade lógica é admitida por todos, até pelos mais rígidos tomistas, contudo prefere desprezá-la, porque, de qualquer modo, favorece a univocidade, e mesmo que a univocidade fosse aceita como meramente lógica, parecia-lhe pôr em risco a analogia. Reconhece que o conceito de ser é inteiramente o mesmo, e de todo uniforme aos inferiores ele nega; que é um com unidade imperfeita, ele concede. Em sua razão confusa, abarca toda realidade dos inferiores e, por isso, se diversifica nos inferiores com a mesma diversidade que ele tem, que é diversidade essencialíssima e com ordem de prioridade e de posterioridade. Por sua vez, os tomistas, ansiosos em evitarem a univocidade, devido ao perigo do panteísmo, afirmaram com energia a analogia de proporcionalidade.

Em suma, uns acusaram os outros de cair no que todos, por sua vez, temiam, e apesar dos ingentes esforços realizados por conspícuos pensadores, a matéria permanece controversa, desafiando a argúcia de todos os seguidores destas três principais doutrinas escolásticas. Afirma-se que a doutrina de Scot diz que o conceito de ser prescinde perfeitamente de todas as diferenças e modos. Ora, se tais diferenças e modos não são ser, são nada e prescindindo delas, cair-se-ia no monismo panteísta, porque se o ser prescinde das diferenças, estas ficam fora do ser e deste modo não teriam realidade alguma; seriam elas irreais, meras ilusões e precisamente é isto o que afirma o monismo panteísta. Tal doutrina é acoimada de incoerente, porque se o ser prescinde perfeitamente das diferenças, estas não são realidade alguma, e se afirmasse que têm realidade, diz-se algo inconciliável com a precisão perfeita que Scot afirmou. Ademais, o conceito de ser seria meramente genérico.

Entretanto, o que na realidade Scot afirmou ao tratar da univocidade, quanto aos termos, consiste no possuir a mesma

razão.

Deste modo a univocidade se apresenta com quatro graus, que vamos dar em ordem crescente: 1) univocidade segundo o *nome*, e *razão* (4º grau); 2) univocidade segundo o *nome*, a *razão* e segundo o *modo de ser* (3º grau); 3) segundo o *nome*, a *razão*, segundo o *modo de ser* e segundo a *ordem*; (2º grau); 4) segundo o *nome* e *razão*, segundo o *modo de ser*, segundo a *ordem* e segundo a *perfeição* (1º e mais perfeito grau).

Vê-se que a concepção da univocidade, para Scot, é gradativa, de modo que o termo é unívoco segundo estes graus. Ademais Scot não considerou as diferenças como puro nada, porque lhes dava alguma realidade e, deste modo, o conceito de ser não seria um gênero, porque abarcaria toda a realidade confusamente. Isto não evitou que Suarez a acusasse de incoerência pelas razões que acima expusemos.

Pela nossa exposição, observa-se que Scot, ao afirmar a univocidade, afirmava-a da maneira como expusemos, embora pusesse de lado as outras possibilidades de considerar a analogia. Como todo e qualquer ser, e como todo e qualquer diferença de ser está contida, eminentemente, na onipotência do Ser Supremo neste grau, ela se univoca, porque, do contrário, teríamos o abismo.

Em oposição ao pensamento escotista, os tomistas preocupam-se em salvar a infinita transcendência divina, de maneira que o ser predicado ao ser finito o é proporcionadamente a este, enquanto que ao ser infinito o é proporcionadamente a este. Deste modo, não há semelhança formal e imediata de perfeição a perfeição, entre Deus e as criaturas, nem sequer naquelas perfeições que prescindem de imperfeição, como a sabedoria, a bondade, etc. Só há semelhança proporcionada, porque em Deus há uma coisa que está para sua essência, assim como está alguma coisa para a essência criada. Deste modo, por ser Deus e as criaturas, tão essencialmente diversos, não cabem num único conceito, nem mesmo imperfeitamente, só e apenas num conceito com unidade proporcional, o qual não representa uma razão comum, mas apenas indica e significa direta, actual e

imediatamente, a unidade dos inferiores, numa semelhança proporcional.

Acusam os suarezistas esta doutrina de não fugir ao panteísmo, apesar da sua obstinada preocupação, porque ao afirmar que a existência é algo *simpliciter* e *infinitum*, e que para limitá-la se necessita seja ela recebida numa potência realmente distinta, sendo a existência de *per se* realmente infinita *simpliciter*, é impossível que se *limite*, nem por causa agente alguma, nem por sujeito algum receptor. O *infinito* é essencialmente imutável e ilimitável. Ora, como todas as criaturas participam do ser, todas as criaturas são *simpliciter* seres infinitos, e, neste caso, seriam elas o único ser infinito que é possível.

Acusam, ainda, os suarezistas esta doutrina de levar ao agnosticismo e, também, ao ontologismo, que foi decretado como herético pela Igreja, e ainda mais: acusam-na de incoerente e apresentam várias razões.

Contudo, se ressaltarmos o que é fundamental na concepção dos tomistas, que é a transcendência do ser infinito, que é proporcionado à infinitude do Ser Supremo e à proporcionalidade da atribuição de ser ao ser finito, com o intuito de evitar a univocidade entre um e outro, esta posição coincide também com a nossa tese, porque o ser, que afirmamos ao ser finito, está contido, eminentemente, na onipotência do Ser Supremo, sem perigo da univocidade própria do panteísmo.

Por sua vez também a teoria coincide com a nossa. Comentando-a, assim escreve José Hellin: "Seus fundamentos ontológicos e lógicos ou psicológicos, e as consequências que deles se deduzem são indiscutíveis: Deus é o ser por essência, acto puro e infinito, e origem eminentíssima de todo ser que há fora de Deus e de toda a sua realidade, essência e existência, actualidade e possibilidade; de onde, por força, há de haver alguma semelhança formal e imediata entre Deus e a criatura, embora com infinita distância. Se temos, ademais, em conta que nosso entendimento pode abstrair aquilo em que convêm todos os seres, sem atender à maneira particular como essa semelhança se verifica em cada um, e que todos os seres e todas

as suas diferenças são semelhantes na razão de ser, poderemos abstrair um conceito de ser que, sendo um por representar ou notificar somente uma nota simplicíssima, abarca, contudo, em cada ser, toda a sua realidade; e como esta realidade é diversíssima em cada um, por isso este mesmo conceito do ser está neles de maneiras diversíssimas, o qual é afirmar a analogia metafísica do ser com a analogia intrínseca de atribuição.

Com esta explicação, salva-se a transcendência divina, já que ao predicar o mesmo conceito de Deus e das criaturas, verifica-se neles coisas infinitamente distantes; evita-se o agnosticismo, porque nosso conceito representa algo em que Deus e a criatura são formalmente semelhantes, embora de maneira imperfeita. Assim nosso *conceito* representará algo do que há em Deus formalmente. Evita-se o ontologismo, porque nosso conceito não representa Deus, direta e actualmente, mas uma razão comum tomada das criaturas, e que, para apropriá-la a Deus é necessário restringi-la com determinações negativas, relativas e comparativas por excesso ou eminência."¹

Esta maneira de conceber a analogia *também* está inclusa e *coincide* com a doutrina que defendemos.

Resta-nos agora demonstrar a nossa posição, seguindo os roteiros metodológicos da Filosofia Concreta.

Toda espécie de ser, toda diferença, todo modo, tudo, enfim, que seja uma entidade está contido, eminentemente, na onnipotência do Ser Supremo. Esta tese já foi apoditicamente demonstrada na parte sintética da Filosofia Concreta. Se atentarmos para os postulados, que são corolários das teses já demonstradas, que apontamos no início deste tema, não pode haver uma univocidade absoluta total, nem uma equivocidade absoluta total. Por sua vez, a analogia tem de afirmar uma certa univocidade e uma certa equivocidade. E estas encontraram seus fundamentos no *idêntico* e no diferente absoluto, que devemos encontrar em todo ser. Ora, o *idêntico* está na perfeita adequação entre a singularidade histórica do ser finito, como um grau intensista de ser, com o grau intensista de ser que está

¹ José Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios* en Suárez (Madrid: Editora Nacional, 1947), pág. 446.

contido, eminentemente, na onnipotência do Ser Supremo. O diferente absoluto é essa mesma singularidade histórica que, sendo outra que outras, é, contudo, a mesma que está contida eminentemente na onnipotência do Ser Supremo.

E se não fosse assim, estaria totalmente fora, o que seria absurdo ante as teses já demonstradas. No conceito de ser, portanto, toma-se confusamente (como o quer Suarez) todos os modos intensistas de ser, contidos eminentemente na onnipotência do Ser Supremo; contém a univocidade mínima *secundum nomen ac rationem* dos escotistas, contém a analogia de proporcionalidade intrínseca dos tomistas, salvando a transcendência do Ser Supremo, evitando o monismo panteísta, o pluralismo, o agnosticismo, o ontologismo, e possui os seus fundamentos nas teses demonstradas apoditicamente pela Filosofia Concreta. É assim de certo modo *original*, porque se liberta das obscuridades e incoerências que as outras podiam provocar; é *simples* e de simplicidade completa; é *fundada*, porque se apoia em princípios demonstrados apoditicamente; é *coerente*, porque uma lógica férrea une as suas partes; é *filosoficamente apta*, porque salva a transcendência do Ser Supremo do univocismo panteísta, evita o agnosticismo que o conhecimento analógico pode gerar, e também o ontologismo, que afirma a perfeita adequação dos conteúdos noemáticos do nosso conhecimento com a verdadeira essência do Ser Supremo, pois o conceito de ser, que atribuímos ao Ser Supremo não representa, imediata e diretamente, a ele e, finalmente, realiza o ideal da *coincidentia oppositorum*, sem forçar os conceitos, nem atentar para o que é fundamental no pensamento positivo mais seguro, bem como permitir, como ainda veremos, uma melhor fundamentação da conciliação entre o que há de positivo no pensamento pitagórico-platônico e no aristotélico e, finalmente, permitir que examinemos as polaridades deste segundo pensamento com maior segurança, sem risco de cair nas aporias que ele gerou, mas resolvendo-as de um modo claro, capaz de permitir uma análise segura, segundo a metodologia dialéctica da filosofia concreta. É o que faremos em outros volumes que seguem a este.

